

ВЕСТНИК

центра апологетических
исследований



Подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуды 3)



ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКАЯ КРИТИКА ДВИЖЕНИЯ «СМЕРТИ БОГА»

Часть I

Также в этом выпуске:

- «Новое мышление» (с. 15)
- Рациональность веры (с. 21)

Предмет настоящей статьи — новая* богословская наука, именуемая «теотанатологией», которая принимает тезис о смертельной болезни или кончине Бога за отправную точку для радикально секулярной интерпретации современного мира¹.

Огласка, которую в последнее время получило это движение в масштабах США (*Time*, *The New Yorker*, *The New York Times* и т. д.)², может создать ложное впечатление, что в его лице протестантизм породил некую эфемерную безумную идею, которая сама собой умрет так быстро, что никто и ахнуть не успеет, или ей на смену быстро придет что-нибудь другое — так же, как «Битлз» вытеснили Элвиса Пресли. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что движение «смерти Бога» — отнюдь не мимолетное явление в богословском мире. Стоукс, критически настроенный коллега Альтцера по Университету Эмори, не так давно справедливо писал о «нетеистическом нраве современного ума»; разные варианты богословия смерти Бога сознательно апеллируют к этому нраву³. Карл Генри, пристально изучив нынешний богословский климат Европы, отметил, что после относительно короткой оттепели, связанной с именем Барта, холодные ветра рационализма задули вновь, и в лице движения «смерти Бога» Америка начинает чувствовать эти веяния, которые становятся ледяными, пройдя через идейный морг. Редактор журнала *Christianity Today* несколько иначе оценивает температуру нового богословия, но не принижает его влияния; 1 декабря он писал о так называемом «христианском атеизме»: «Бушуют споры: похоже, нас ждет долгая горячая зима»⁴. Холодное или горячее (Альтцеру бы понравилось такое сочетание противоположностей!), но это движение действительно заслуживает серьезного отношения. Один из его основных глашатаев, Уильям Хэмилтон, говорит: «Члены этой группы поддерживают связь друг с другом, зреют планы организации большого собрания этой группы, и даже поговаривают о создании нового журнала, посвященного этому движению»⁵.

Протестантам, наследникам Реформации, следует с особым вниманием изучить это новое богословие, ибо неслучайно Хэмилтон регулярно ссылается на Лютера и на те или иные аспекты богословия Реформации⁶, а один критик этого движения проницательно написал: «Я предсказываю, что вскоре Лютер станет главной эмблемой богословия смерти Бога, ведь он покинул монастырь и ушел в „мир“ — что бы это ни означало»⁷. Что еще важнее, как мы удостоверимся далее, теотанатология начинается

* По состоянию на 1966 год.



Джон Уорвик Монтгомери (1931-2024)

с последовательного усвоения и применения одной ключевой идеи неоортодоксии — той самой неоортодоксии, которой сегодня наивно увлекаются многие лютеранские и реформатские богословы в США и за рубежом⁸. Возможно, моя лекция побудит некоторых членов богословского сообщества более внимательно проверять, куда именно направляется поезд современной мысли, прежде чем садиться в вагон.

Что касается моей собственной точки зрения, сразу следует четко заявить: говоря словами Меррилла Тенни, «мы еще не готовы быть могильщиками Бога»⁹, и мы не собираемся выступать в роли притворно-изысканных бальзамировщиков Бесконечности. По отношению к предполагаемой «смерти Бога» я вижу себя, скорее, в роли судмедэксперта. Мой толковый словарь подсказывает, что судмедэксперт — это «государственный служащий, главная обязанность которого — исследовать обстоятельства любой смерти и установить, есть ли причины полагать, что она не была естественной». Я пришел к выводу, что в данной конкретной смерти есть некий подвох. И, если я не ошибаюсь, мы убедимся, что богословие смерти Бога представляет собой классический пример ситуации, которую авторы детективов называют «неправильно опознанное тело».

Похоронное бюро в лицах

К лучшему или к худшему, с этим новым «христианским атеизмом» ассоциируются пять имен. Вот они: Габриэль Ваханян из Сиракуз, французский кальвинист по происхождению, чья книга *The Death of God* («Смерть Бога»), изданная в 1961 году, дала название всему движе-

нию; баптист Харви Кокс из Гарвардской школы богословия, стремительно вознесшийся к славе, когда последнее дешевое издание его книги *The Secular City* («Секулярный город») в 1965 году разошлось тиражом в 135 тысяч экземпляров; Томас Альтцер, мирянин-епископал, преподаватель Университета Эмори, чья следующая книга выйдет под названием *The Gospel of Christian Atheism* («Евангелие христианского атеизма»); баптист Уильям Хэмилтон из семинарии Колгейт-Рочестер, наиболее известный своей книгой *The New Essence of Christianity* («Новая сущность христианства»), которая, тем не менее, отражает лишь раннюю и более консервативную стадию эволюции его взглядов; а также Пол Ван-Бюрен, епископальный священник, преподающий на факультете религиоведения в Университете Темпл, он защитил докторскую диссертацию в Базеле под руководством Карла Барта, и его книга *The Secular Meaning of the Gospel* («Секулярный смысл Евангелия») представляет собой самый значительный труд, вышедший из среды теотанатологов. Все эти люди — «молодые богословы»: Коксу 31 год, Ваханяну и Альтцеру — по 38, Хэмилтону и Ван-Бюрену — по 41 (статья написана в 1966 году).

В вопросе о том, составляют ли эти пять богословов одну «школу», они и сами еще не пришли к единому мнению. Несколько недель назад Кокс, выступая в Эванстоне на седьмой ежегодной конференции Американского общества христианской этики, отрицал существование единого движения (но потом признал, что между «христианскими атеистами» есть нечто общее)¹⁰. Пол Ван-Бюрен заметил: «Лэнгдон Гилки утверждает, что мы принадлежим к движению „смерти Бога“, но я думаю, что мы с Альтцером и Биллом Хэмилтоном говорим разные вещи»¹¹. Напротив, Хэмилтон убедительно доказывал, что существует конкретный идейный фокус, который разделяют, по крайней мере, он сам, Альтцер и Ван-Бюрен¹². Конечно, вопрос о существовании «школы» зависит от смысла, который мы вкладываем в это понятие. Тот факт, что в общественном сознании все пять перечисленных выше богословов уже связаны с движением смерти Бога, требует, чтобы мы рассмотрели точку зрения каждого из них. После этого мы сможем выделить общие моменты в их взглядах.

Мы рассмотрим теотанатологов в том порядке, в котором они были перечислены выше: Ваханян, Кокс, Альтцер, Хэмилтон и Ван-Бюрен. Грубо говоря, такой порядок отражает спектр взглядов от «более консервативных» до «более радикальных» с некоторым разрывом между Коксом и Альтцером. Такая последова-

тельность учитывает принципиальные уточнения, предложенные Коксом и Хэмилтоном. Кокс проводит границу между теми богословами (к их числу он относит себя), которые используют фразу «смерть Бога», заключая в кавычки одно или оба слова, и теми богословами (например, Ван-Бюреном), которые используют эту фразу без всяких оговорок, подразумевая, что Бога уже нет в живых, если Он когда-нибудь вообще существовал¹³. Хэмилтон разграничивает «мягких» радикалов («у них есть Бог, но иногда по стратегическим соображениям они могут предпочесть не говорить о Нем») и «твёрдых» радикалов (таких, как он сам):

Твёрдых радикалов совершенно не интересуют проблемы коммуникации. Дело не в том, что прежние формы устарели, или что современный человек стал секулярным, а в том, что само послание сомнительно. Твёрдых радикалов, какой бы разной ни была их лексика, прежде всего объединяет общая утрата. И это не утрата идолов или теистического Бога. Это реальная утрата реальной трансцендентности. Это утрата Бога¹⁴.

Исходя из такой классификации, Ваханян и Кокс — «мягкие» радикалы (и кавычки здесь вполне уместны), а Альтцера, Хэмилтона и Ван-Бюrena, которые избегают оговорок (хотя и не всегда однозначно) и пытаются настаивать на онтологической кончине Бога, вполне можно отнести к «твёрдым» радикалам.

Пятерых богословов смерти Бога можно также разделить по их академическим специализациям и особенностям темперамента. Например, Ваханяна прежде всего интересуют взаимоотношения между культурой и богословием, и сам он пишет в стиле городского литератора; Кокс, по существу, специализируется на социологии религии¹⁵ и пытается объединить Толкотта Парсонса и Карла Барта (!)¹⁶; Альтцер «мистик, духовный и апокалиптичный... он весь — порыв, необузданность, чрезмерные обобщения, его переполняют цветистые, экстравагантные и эмоциональные выражения»¹⁷; Хэмилтон — богослов из богословов, до своего обращения в теотанатологию написавший такие консервативные сочинения, как обзоры нескольких книг Библии из серии «Введение для современного читателя» и монографию *The Christian Man* («Христианский человек») в серии «Богословская библиотека мирянина» издательства Westminster Press; а Ван-Бюрен — «рациональный, аккуратный, невозмутимый»¹⁸ — всегда оставался модернистом, лингвистом и философом, он «не плакал на похоронах Бога, но

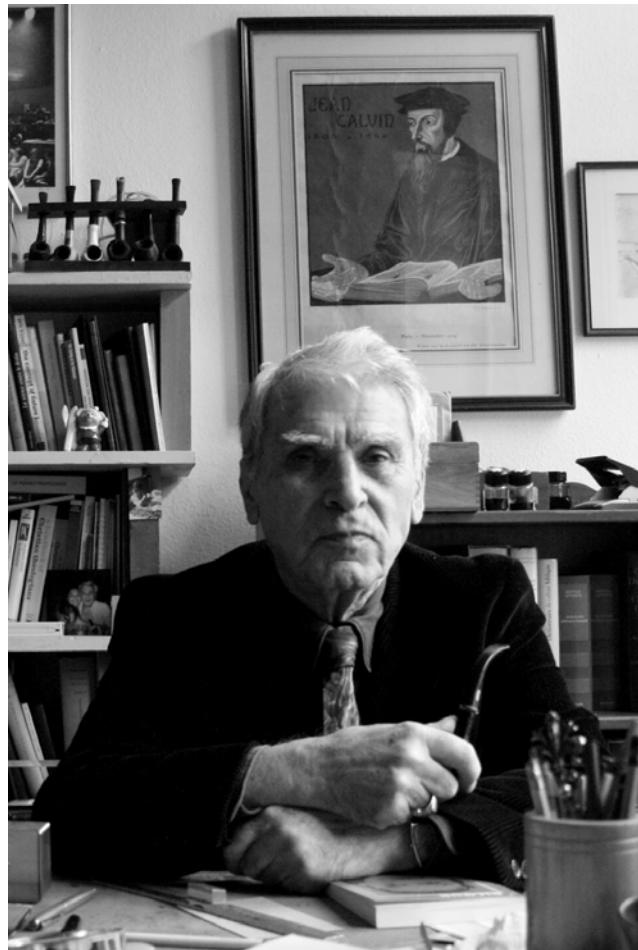
и не скакал в оргиастическом экстазе, подобно Альтицеру и танцорам, участвующим в индуистском шествии к горящему гхату. Он играет роль клинического диагноза, выявляющего лингвистические болезни»¹⁹.

Давайте по очереди рассмотрим особенности идейной ориентации каждого из этих мыслителей, которые, несмотря на большие различия между ними, единодушно направляют внимание богословия на современного секулярного человека, а не на трансцендентное божество.

Габриэль Ваханян: могильщик-литератор

Хотя Рудольф Бультман считает «Смерть Бога» Ваханяна одной из самых увлекательных книг, которые он прочел за последние годы, поборники христианского атеизма теперь считают ее автора безнадежным консерватором²⁰. Почему? Потому что он без тени смущения употребляет выражение «смерть Бога» не в буквальном, а в метафорически-литературном смысле. Подзаголовок этой книги указывает на главный предмет, интересующий Ваханяна: «Культура нашей постхристианской эпохи». «Смерть Бога» очевидна, поскольку мы живем в постхристианском мире, в котором (1) «христианство погрязло в религиозности», (2) «современная культура постепенно утрачивает следы того христианства, которое ее породило и сформировало», и (3) «толерантность превратилась в религиозный синкретизм»²¹. В своей последней книге *Wait Without Idols* («Ждите без идолов») Ваханян поясняет: «Речь, очевидно, идет не о том, что самого Бога уже не существует, а о том, что вне зависимости от существования Бога Его реальность в том виде, как ее описывала христианская традиция, утратила актуальность для нашей культуры: Бог стал лишним (*de trop*), как сказал бы Сартр»²², — и иллюстрирует свою мысль с помощью первых кадров фильма Феллини «Сладкая жизнь», на которых огромное распятие, подвешенное под вертолетом, нелепо проплывает в небе над головами равнодушных загорающих.

В чем же причина такой «кончины Бога»? Подобно Паулю Тиллиху или христианскому философу истории Эрику Фёгелину²³ Ваханян видит главную проблему в том, что «трансцендентные ценности нивелировались до имманентных»²⁴, т. е. до поклонения языческим богам культурной религиозности. Свой проницательный анализ написанной в 1952-1953 годах пьесы Сэмюэла Беккета «В ожидании Годо», в которой Годо олицетворяет Бога, Ваханян подытоживает так: «Неудивительно, что жизнь



Габриэль Ваханян (1927-2012)

кажется такой одинокой и длинной, если проживать ее, скитаясь от одной бессмыслинности к другой, от одного идола к другому — и не видя никакой надежды. Место современного человека — правильное место; вот только его религиозность обращена не туда, устремляясь к Неведомому Богу»²⁵.

Однако у Ваханяна есть готовое решение для человека постхристианской эпохи: следует, как гласит название его книги, «ждать без идолов». Как кальвинист и последователь Барта (он перевел его книгу «Вера церкви» и написал к ней предисловие), Ваханян убежден: секулярный имманентизм может продемонстрировать, что Бог умирает сразу, как только становится аксессуаром культуры или человеческим идеалом; конечное не способно постыть бесконечного (*finitum non est capax infiniti*)²⁶. Чего же ждет современный человек? Вторжения Совершенно Иного — трансцендентного Бога, которого невозможно «превратить в объект»²⁷.

Христианская эпоха оставила нам в наследство «смерть Бога», но все-таки преподала нам урок. Бог не обязан; иначе говоря, Его нельзя принимать как должное. Нельзя обращаться с Ним лишь как с гипотезой — эпистемологической, научной или экзистенциальной — если только мы, поступающие таким образом, не

придем к унизительному выводу, что «Бог есть причины». С другой стороны, если мы больше не можем исходить из того, что Бог существует, мы можем вновь осознать, что Он должен существовать. Бог не обязателен, но Он неизбежен. Он совершенно иной и в то же время совершенно присутствующий. Вера в Него, преобразование нашей человеческой реальности — культурной и экзистенциальной — вот какое требование Он все еще предъявляет нам²⁸.

Харви Кокс: могильщик-социолог

Епископ Джон Робинсон, прославившийся книгой *Honest to God* («Бог мне свидетель»), недавно с похвалой отозвался о книге «Секулярный город» Кокса, назвав ее «весомым вкладом талантливого молодого богослова» и обозначив ее главную мысль: секуляризация представляет собой «плод евангелия»²⁹. По мнению Кокса, секуляризация (в отличие от секуляризма) — положительное явление, посредством которого «общество и культура избавляются от опеки религиозной власти и закрытых метафизических мировоззрений»³⁰. Вслед за Эриком Фёгелином и Герхардом фон Радом Кокс интерпретирует повествование о сотворении мира из книги Бытия и истории о спасении из Египта и заключении Синайского завета из книги Исход как секуляризующе-освобождающие мифы — мифы, современным аналогом которых становится секулярный город. Городская жизнь с присущими ей анонимностью и мобильностью может освободить человека от пут закрытых, идолопоклоннических систем ценностей и открыть его сознание к поистине трансцендентным истинам. Он с одобрением цитирует слова Амоса Уайлдера: «Если в наши дни и возможно какое-либо переживание трансцендентного, даже в христианском смысле, оно может прийти только в секулярном и только через секулярное»³¹. Каким же образом проявится эта освобождающая трансцендентность? Кокс указывает на искусство, общественные изменения и то, что он называет «партнерством между Я и Вы» (командные рабочие взаимоотношения). Посредством этих вещей трансцендентное со временем может открыть нам новое имя. Ведь слово «Бог», вероятно, уже утратило полезность из-за ассоциаций с древними идолопоклонническими религиями. «Возможно, это означает, что нам нужно на какое-то время прекратить разговоры о „Боге“, взять мораторий на речь, пока не проявится новое имя»³². Но это не должно казаться нам странным, ведь «сокрытость занимает центральное место в учении о Боге»³³. Даже



Харви Кокс (1929-)

«в Иисусе Бог не перестает быть сокрытым: скорее, Он встречает человека как недоступный „иной“. Он не „являет“ Себя, но показывает человеку, что Он в Своей сокрытости действует в человеческой истории»³⁴. Следовательно, секулярный город и есть тот способ («средство благодати!»), с помощью которого современный человек может избавиться от меньших богов и вновь встретиться с Трансцендентным.

На конференции, состоявшейся несколько недель назад, Кокс вернулся к идеи секулярного города и изложил свои представления о «смерти Бога» еще более откровенно³⁵. Нет, он не согласился с буквальной кончиной божества; как верный почитатель Карла Барта он твердо верит в трансцендентного, совершенно иного Бога³⁶. И именно на этом основании его книга набрасывается на стили жизни, которые захватывают божество и делают его имманентным. Как и Фридрих Гогартен, он убежден, что без трансцендентной реальности — внешней точки отсчета — мир просто не может быть самим собой. (В качестве иллюстрации он использовал фоновую музыку, производимую компанией Muzak: если бы она звучала все время, музыка перестала бы существовать, антисреда [anti-environment] необходима для существования среды [environment], а Бог и есть такая антисреда для нашего мира.) Но когда речь заходила о том, кого или что представляет собой Абсолют, Кокс выражался не менее обте-

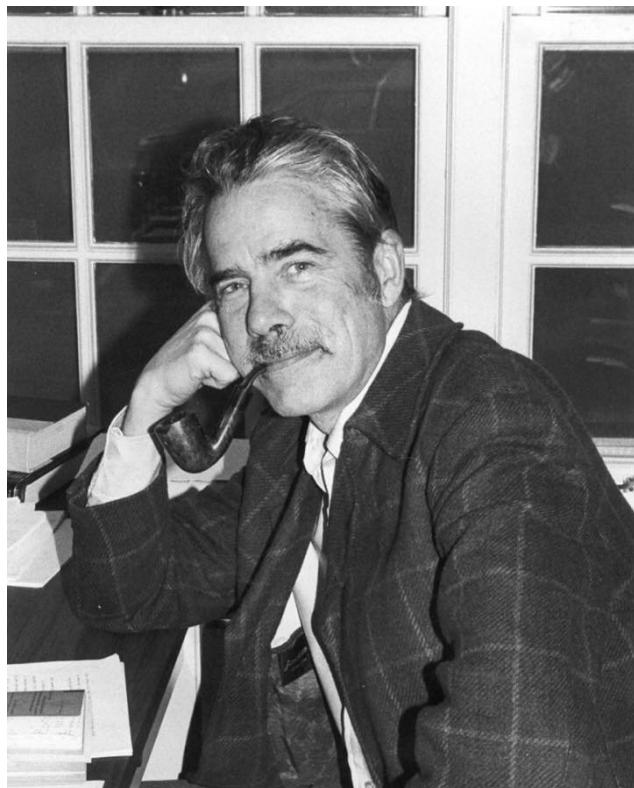
каемо, чем в своей книге. Там он писал, что атеисты и христиане расходятся не в своей ориентированности на факты, а в своей «позиции»; в своей лекции он использовал эстетическую модель для описания христианских социальных решений, а когда его попросили назвать критерии, с помощью которых можно понять, что трансцендентное действительно участвует в тех или иных общественных изменениях, он с оптимизмом заявил, что «герменевтическое сообщество, обладающее очами веры, различит, „где имеет место такое участие“». Спросивший язвительно парировал: «Церковь Карла Макинтайра или ваша?» Тогда Кокс с готовностью признал, что исходит из энтузиастско-анабаптистских предпосылок, и отметил, что лютеране и кальвинисты (традиционные протестанты) всегда были главными критиками его книги «Секулярный город».

Томас Альтицер: могильщик-мистик

Несмотря на свою радикальную терминологию, Ваханян и Кокс хорошо понятны тем, кто знаком с миром протестантской мысли XX столетия. Отталкиваясь от радикальной трансцендентности Барта, они осуждают ложных богов культурного имманентизма и рассматривают сегодняшнее крушение этих идолов как прелюдию к новому осознанию Совершенно Иного. От Барта их отличают, главным образом, представления о средствах, с помощью которых Трансцендентный явит Себя, — для Барта это исключительно Слово Писания (в котором есть ошибки, но есть и откровение), а для Ваханяна и Кокса это волнующая секулярная жизнь нашей эпохи.

Однако Альтицер уводит нас в более отчетливый радикализм, который пылко проповедует смерть Бога как реальное (хотя и диалектическое) событие. Сложное мировоззрение Альтицера проще всего понять, приняв во внимание идеи, которые оказали на него влияние.

(1) Благодаря великому специалисту по феноменологии религии Мирча Элиаде Альтицер увидел, что современный человек утратил чувство сакрального³⁷, — при этом Альтицер «отказывается последовать соблазнительному совету Элиаде и вернуться к некоему до-вселенскому примитивизму, чтобы открыть для себя сакральное таким же образом, как это сделала древняя религия»³⁸. Альтицер считает принцип «совпадения противоположностей» (*coincidentia oppositorum*) безмерно важным для мысли Элиаде (и Карла Густава Юнга) и старается применять его с безжалостной последовательностью: единственный способ воз-



Томас Альтицер (1927-2018)

родить сакральное — это всем сердцем приветствовать секуляризацию современного мира.

(2) Исследования Альтицера в области сравнительного религиоведения, в особенности изучения восточных религий, подлили масла в огонь его размышлений³⁹. Он пришел к выводу о тождестве основных идей христианства и атеистического буддизма⁴⁰; в его представлении обе религии стремятся освободить человека от всякой зависимости от феноменального мира (в буддизме отрицание сансары — единственный способ достичь нирваны), но при этом в них присутствует «мистическое осознание единства реальности» (нирвана и сансара мистически отождествляются друг с другом)⁴¹. В этом, по словам Альтицера, обнаруживается красноречивое сходство с христианским царством Божиим, которое «в мире, но не от мира».

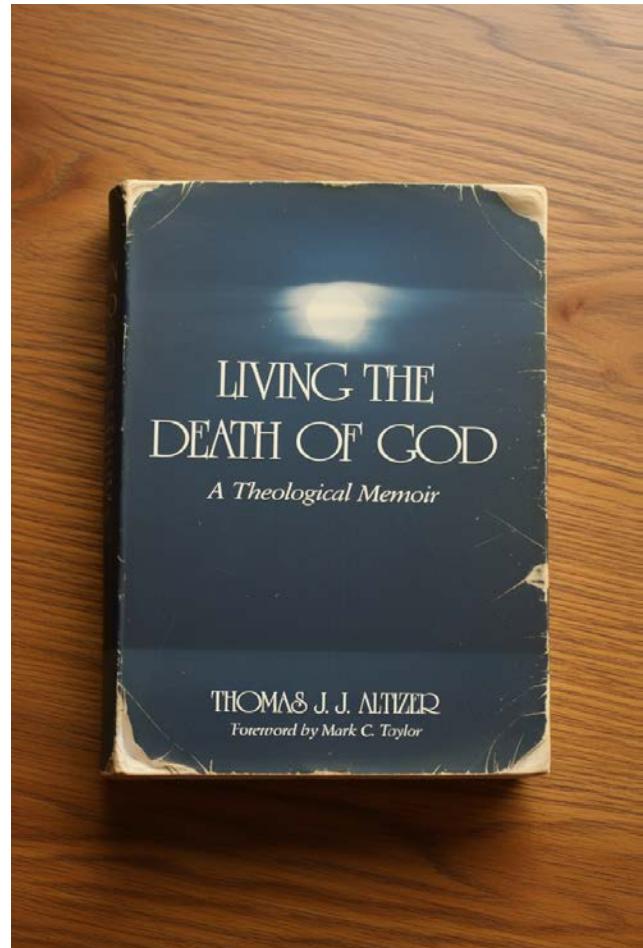
(3) Из современного протестантского богословия Альтицер заимствовал основы своего понимания христианства. Сёрен Кьеркегор снабдил его диалектическим методом: «Бытие в вере находится в антагонистическом отношении к бытию в объективной реальности; отныне вера становится субъективной, моментальной и парадоксальной»⁴². Рудольф Отт⁴³ и Карл Барт подарили ему образ совершенно трансцендентного Бога, которого ни одна человеческая идея не способна адекватно описать. Однако Барт, Бультман и Тиллих не довели кьеркегоровскую диалектику до логического завершения: поскольку они настаива-

ют на сохранении некоторых утвердительныхrudиментов, они не считают, что эта диалектика требует безусловного совпадения противоположностей. Если бы Тиллих применял этот принцип последовательно, он мог бы стать отцом новой теономической эпохи. Незадолго до смерти Тиллиха Альтицер писал:

Смерть Бога (которую Тиллих, отказываясь быть до конца диалектичным, отрицает) должна вести к повторению Воскресения — к новой эпифании Нового Бытия. Более того, собственные принципы приводят Тиллиха на порог этой точки зрения. Если христианство будет носителем религиозного ответа не постольку, поскольку прорывается сквозь свою собственную партикулярность, а лишь в той мере, в какой отрицает себя как религия, очевидно, что оно должно отрицать свою западную форму. До тех пор, пока христианство не подвергнет себя такому отрицанию, оно не сможет открыться навстречу глубинам основы бытия. Также христианство не сможет и далее воплощать собой Новое Бытие, если останется закрытым как для незападной истории, так и для современного исторического настоящего. Потенциально Тиллих мог бы стать новым Лютером, если бы распространил свой принцип оправдания сомнением на теологическое утверждение о смерти Бога⁴⁴.

На себя же Альтицер явно эту роль примеряет. «Если радикальное диалектическое мышление возродилось у Кьеркегора, то совершенности оно достигло у Фридриха Ницше»⁴⁵, — пишет Альтицер, который видит в ницшеанском образе Вечного Возвращения идеальный миф о совпадении противоположностей, а в его страстном утверждении смерти Бога — смерти метафизической трансцендентности — по сути, ключ к новой эпохе. «Ибо „лишь когда Бог мертв, Бытие может начаться в каждом Сейчас“»⁴⁶. Следовательно, чтобы провернуть колесо мира, мы должны осмелиться вместе с Уильямом Блейком «назвать Бога сатаной», то есть «признать трансцендентного Господа первоисточником отчуждения и подавления»⁴⁷. Лишь тогда мы сможем говорить о «Боге по ту сторону христианского Бога, по ту сторону Бога исторической Церкви, по ту сторону всего, что христианский мир знал как Бога»⁴⁸.

(4) Бескомпромиссно соглашаясь с эсхатологическим толкованием Иисуса, которое Альберт Швейцер предложил в своей книге «Поиск исторического Иисуса», Альтицер на-



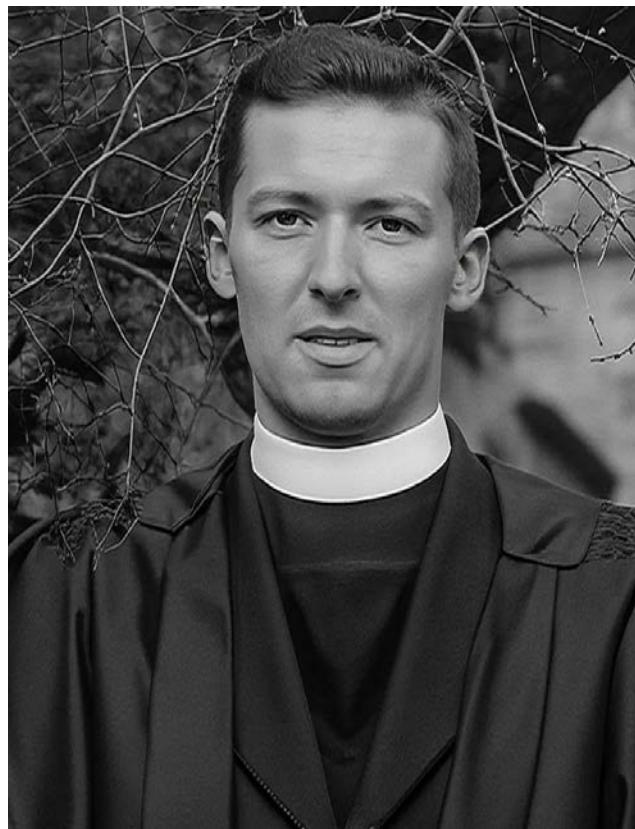
зывает Иисуса главным символом своего мировоззрения. «Осознать Иисуса как историческое или объективное явление значит жить в неверии»⁴⁹. Иисус значим по причине Своей полной сосредоточенности на грядущем царстве и самопожертвования ради него; таким образом Он становится образом Христа — символом полного отречения от старого ради обретения нового — и этот „мифический символ Христа“ есть „сущность христианской веры“»⁵⁰. Соответственно, Альтицер обращается к радикальным христианам с призывом «восстать против христианских церквей и их традиций» и «презреть нравственный закон церквей, увидев в нем сатанинский закон подавления и аномальной компульсии»⁵¹. Как «духовные или апокалиптические» христиане они должны «верить только в Иисуса третьей эпохи Духа, в Иисуса, которого не следует отождествлять с первоначальным историческим Иисусом, но который познается здесь в новой, более всеобъемлющей и вселенской форме, актуализирующей эсхатологические обещания Иисуса»⁵². Таким образом, воплощенное Слово воспринимается как всецело кенотическое — способное обрести совершенно новое выражение в наступившую новую эпоху, когда мы диалектически «принимаем смерть Бога как окончательное и необратимое событие»:

Ни Библия, ни история церкви не могут быть приняты как нечто содержащее более чем ряд предварительных или временных выражений христианского Слова... У христианства теперь есть не только новый смысл, но и новая действительность, порожденная епифанией всецело кенотического Слова. Такую действительность нельзя полностью понять посредством какого-то слова из прошлого, даже слова «кенозис», ибо христианское Слово становится новой действительностью, когда перестает быть самим собой: лишь отрица и тем самым превосходя свои прежние выражения, Воплощенное Слово может быть процессом, устремленным вперед⁵³.

Уильям Хэмилтон: могильщик-богослов

Альтицер превосходит самого Барта в применении принципа трансцендентности, тем самым, по-видимому, оставляя далеко позади «мягких» радикалов, однако его заявление о смерти Бога, по большому счету, все еще носит диалектический характер: из пепла погребального костра Бога восстанет, подобно птице Феникс, «Бог по ту сторону Бога». Теперь же давайте поговорим о могильщике, пришедшем к отрицанию и диалектики.

В одной откровенной автобиографической статье Хэмилтон утверждает, что пришел к своей нынешней «твердой» радикальной позиции только в 1964 году, после того, как ему стукнуло 40 лет⁵⁴. Это действительно так, и многие нынешние толкования идей Хэмилтона далеки от истины потому, что опираются на его книгу *The New Essence of Christianity* («Новая сущность христианства»), изданную в 1961 году, в которой он прямым текстом отрицает «несуществование Бога»⁵⁵ и даже признает воскресение Иисуса «рядовым событием» (хотя и настолько незначительным, что упоминается оно только в сноске)⁵⁶. Но даже в те времена влияние, которое оказывали на мышление Хэмилтона Барт⁵⁷, Нибур и Джон Бэйли⁵⁸, подталкивало его к более радикальным взглядам. Поэтому весной 1963 года Хэмилтон с ностальгией попытался спасти оперу Моцарта «Дон Джованни», воспользовавшись кьеркегоровской диалектикой добра и зла. Дон Джованни, по-видимому, служит олицетворением пограничного состояния современного богослова, который не проклят и не спасен⁵⁹. Далее последовала первая попытка «увидеть, есть ли там, снаружи, кто-нибудь»⁶⁰, есть ли другие авторы, разделяющие его растущую неудовлетворенность состоянием богословской жизни, — эссе *Thursday's Child* («Дитя



Уильям Хэмилтон (1924-2012)

четверга»), в котором он описывал сегодняшнего и завтрашнего богослова как «человека без веры, без надежды, который руководствуется только настоящим и, следовательно, только любовью», как «человека ожидающего и человека молящегося»⁶¹. В интервью, которое в 1965 году Хэмилтон дал Веду Мехте, он сказал: «Я начинаю чувствовать, что настал момент, когда я должен или встать, или замолчать, либо остаться внутри, либо выйти вон»⁶².

Решение «выйти вон», стать «твёрдым» радикалом, настаивающим на буквальной смерти Бога, Хэмилтон принял в прошлом году. В вышеупомянутой статье из журнала *Christian Century* он описал крах своей «старой, доброй, заурядной, экуменической неоортодоксии»⁶³ и в трех конкретных пунктах изложил суть новой точки зрения. (1) Бог действительно мертв; неоортодоксальная «диалектика между присутствием и отсутствием Бога» отныне «обанкротилась». (2) Принято добровольное решение послушно следовать за человеком Иисусом — стоять на том, на чем стоит он⁶⁴. (3) Новый оптимизм «скажет „да“ миру быстрых изменений, новых технологий, автоматизации и массовых коммуникаций». Последние два пункта Хэмилтон отчасти разъясняет в своем недавнем анализе движения смерти Бога, в котором излагает собственную позицию, сопоставляя ее с воззрениями Альтицера и Ван Бюрена⁶⁵. В христологическом отношении Хэмилтон, как и Альтицер, исповедует радикально скрыто-

го, кенотического Иисуса: «Иисус может присутствовать в мире, в ближнем, в этой борьбе за справедливость, в этой борьбе за красоту, ясность, порядок. Иисус присутствует в мире под маской». Более того: «Сделайся Христом для своего ближнего, как говорил Лютер»⁶⁶.

Однако мысль о христианине как «одновременно ждущем и молящемся человеке» никуда не исчезает. Как это возможно, если «крах религиозного *a priori* означает, что нет никакого способа — онтологического, культурного или психологического — определить, какая часть нашего „я“ или какая часть человеческого опыта нуждается во Христе», если «в человеке нет этой пустоты, имеющей форму Бога»? «В действительности идти этим путем значит уповать на то, что мир, а не Бог, удовлетворит наши нужды и решит наши проблемы, ну а Бог, чтобы иметь для нас хоть какое-то значение, должен прийти в каком-нибудь ином качестве»⁶⁷. Отвергнув тезис Августина, что «не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в» Боге, Хэмилтон хватается за другую мысль Августина: различие между *uti* и *frui*, между использованием Бога и наслаждением Им.

Если Бог не нужен, если со своими нуждами и проблемами мы обращаемся к миру, а не к Богу, возможно, мы сумеем увидеть, что Им нужно наслаждаться, Им нужно довольствоваться... Наше ожидание Бога, наше безбожие — это отчасти поиск языка и стиля, с помощью которых мы смогли бы вновь предстать перед Ним, наслаждаясь Его присутствием⁶⁸.

Тем временем современному светскому человеку необходимо вырасти: превратиться из Эдипа в Ореста, из Гамлета в Просперо⁶⁹, оставив позади мучительные поиски спасения от греха и заняв уверенное, оптимистичное, секулярное положение «в мире, в городе, по отношению как к нуждающемуся ближнему, так и к врагу». Таким образом, ортодоксальная взаимосвязь между Богом и ближним выворачивается «наизнанку»: «мы делаем шаг к нашему ближнему, к городу, к миру, движимые ощущением утраты Бога»⁷⁰. Человек, а не Бог оказывается в центре внимания, когда мы с молитвой ждем епифании Бога, которым можно наслаждаться.

Пол Ван-Бюрен: могильщик-философ.

Официально Хэмилтон отвергает диалектические представления о существовании Бога, однако, что удивительно (или парадоксально,

несмотря на формальное отречение Хэмилтона от неопротестантского парадокса) в смерти божественности *uti* он видит надежду на Бога *frui*. Молитва — знаменательная составляющая богословия Хэмилтона: несмотря на смерть Бога, он продолжает молиться, тем самым вынуждая нас прийти к выводу, что на практике он вовсе не отказался от диалектики божественного присутствия-отсутствия, от которой отказался на словах. В нынешнем душевном мраке Бог в каком-то смысле все еще здесь, ждет, как и мы, прислушиваясь к нашим молитвам. Однако Пол Ван-Бюрен преодолевает эту непоследовательность путем холодного и жесткого применения лингвистической философии. Показательно, что Ван-Бюрен недавно признался: «Я не молюсь. Я просто размышляю об этом»⁷¹.

Как и другие богословы смерти Бога, в начале своих размышлений Ван-Бюрен был последователем Барта. Мы уже упоминали, что он написал докторскую диссертацию в Базеле под руководством Барта⁷². Однако вследствии он познакомился с «Философскими исследованиями» Витгенштейна и сочинениями его последователей, так называемых лингвистических аналитиков⁷³. Подвергая свое неоортодоксальное богословие суровой аналитической и лингвистической критике, он написал книгу *Secular Meaning of the Gospel* («Секулярный смысл евангелия»), которая, по его словам, «ознаменовала собой важный этап в моих личных усилиях по преодолению собственного богословского прошлого»⁷⁴, — однако «мои нынешние мысли гораздо радикальнее того, что я написал в своей книге»⁷⁵.

Какова нынешняя позиция Ван-Бюrena? Ее можно сформулировать в виде пяти пунктов, важность которых трудно переоценить, поскольку они представляют собой философский костяк последовательного «христианского атеизма».

(1) Утверждения, совместимые со всем и с чем угодно, не говорят ни о чем — именно так дело обстоит с тезисом неоортодоксии о трансцендентном, совершенно ином Боге. В начале книги «Секулярный смысл евангелия» Ван-Бюрен с одобрением цитирует известную притчу Энтони Флю и Джона Уиздома, демонстрирующую бессмысленность подобных суждений о Боге:

Как-то раз два исследователя вышли на поляну в джунглях. На поляне росло много цветов и сорняков. Один исследователь говорит: «Наверное, за этим участком ухаживает какой-то садовник». Другой не соглашается: «Никакого садовника нет». Они разбивают палатки и дежурят по очереди.



Пол Ван-Бюрен (1924-2012)

Но садовник так и не появляется. «Но, возможно, это невидимый садовник». Тогда они устраивают изгородь из колючей проволоки. Пропускают через нее ток. Обходят участок по периметру с собаками-ищейками. (Ведь они помнят, что в романе Уэллса «Человек-невидимка» главного героя можно было и обонять, и осязать, но нельзя было увидеть.) Однако не слышно никаких воплей, которые указали бы на то, что незваный гость получил удар током. Никакие колебания проволоки не выдают невидимого лазутчика. Ищейки не подают голоса. Но Верующий по-прежнему не убежден. «И все-таки садовник есть — невидимый, неосязаемый, нечувствительный к ударам тока, садовник, у которого нет запаха и который не издает звуков, садовник, который тайно приходит ухаживать за любимым садом». В конце концов Скептик сдается: «Но что осталось от твоего первого утверждения? Чем твой невидимый, неосязаемый, вечно ускользающий садовник отличается от воображаемого садовника или даже от несуществующего садовника?»⁷⁶

Важная часть книги Ван-Бюрена посвящена демонстрации того, что экзистенциальные суждения Бультмана о Боге не избегают такой «смерти от тысячи оговорок», и что то же самое можно сказать о попытках Шуберта Огдена (Бог — это «познаваемая опытным путем необъективная реальность» и т. п.) подкрепить экзистенциальные суждения Уайтхедовской философией процесса. Таким образом, Бог буквально и безоговорочно мертв — и будущие божественные епифании имеют не больше

смысла, чем сегодняшние заявления о существовании Бога.

(2) Современная жизнь носит непоправимо плюралистический и релятивистский характер, это рынок, на котором разыгрывается множество «языковых игр», а не готический собор, в котором возможно только одно всеобъемлющее мировоззрение. В такой среде в некогнитивную языковую игру богословия приходится играть релятивистски⁷⁷.

(3) Если метафизические утверждения о трансцендентном Боге в буквальном смысле бессмысленны, какова их «наличная стоимость»? Настоящую ценность этих исповеданий веры можно оценить, лишь переведя их на человеческий язык. Этой задаче и посвящена заключительная часть книги «Секулярный смысл евангелия». Сам Ван-Бюрен в недавнем интервью журналу *New Yorker* сказал: «Я пытаюсь доказать, что оно [христианство] в основе своей говорит о человеке, что его высказывания о Боге представляют собой один из способов — устаревший способ, один из многих — выразить то, что христианство хочет сказать о человеке, человеческой жизни и человеческой истории»⁷⁸.

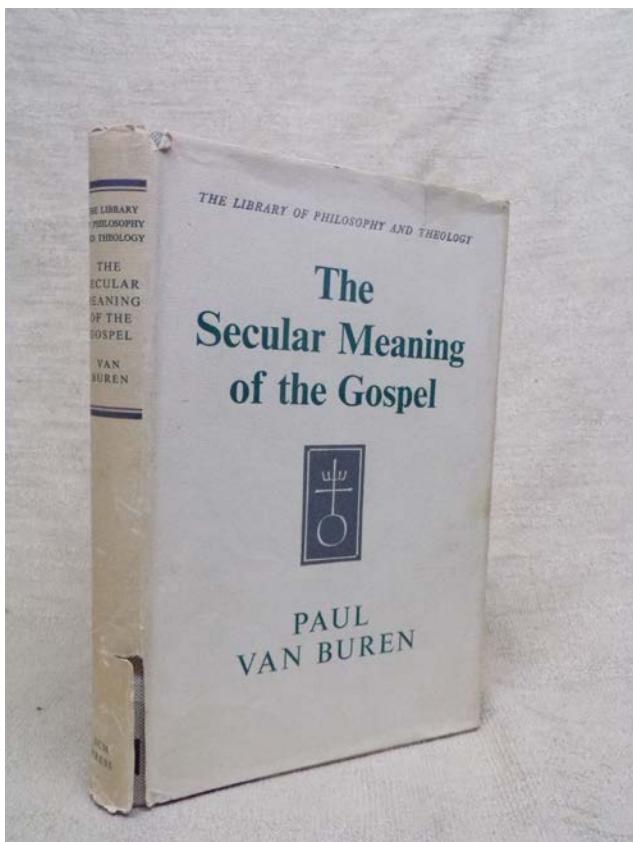
(4) Такой перевод с языка Бога на язык человека прежде всего необходим по отношению к центральной фигуре христианства, Иисусу из Назарета.

Один из способов, которыми авторы Нового Завета говорят об Иисусе, использует божественные и квази-божественные термины — Сын Божий и т. д. Что я пытаюсь сделать, так это понять Новый Завет на натуралистическом или гуманистическом уровне, выяснить, как их отсылки к абсолютно му и сверхъестественному используются для выражения на человеческом уровне этого понимания и тех убеждений новозаветных авторов о своем мире. Используя эти монументальные космологические термины для описания этого конкретного происшествия, этого события — истории Иисуса, — они отзывались об этом человеке наивысшим образом, на какой были способны. Если человек в первом столетии хотел сказать о ком-то, что тот помог ему понять суть человеческой жизни, он почти наверняка сказал бы: «Этот человек божественен»⁷⁹.

Ван-Бюрен утверждает, что часть его секулярного перевода Евангелия «зависит от нашего истолкования лексики, связанной с Пасхой»⁸⁰. Как же выглядит его толкование?

Иисус из Назарета сам по себе был свободным человеком, он привлекал последователей и наживал врагов в соответствии с особенностями его личности и способом, сравнимым с влиянием, которое другие свободные исторические личности оказывали на окружающих. Он умер по причине угрозы, которую такой свободный человек представляет для неуверенных и несвободных людей. Его ученики были такими же неуверенными и напуганными. Два дня спустя Петр, а затем и другие ученики... пережили ситуацию прозрения, в ходе которой увидели Иисуса — свободного человека, которого знали, — себя самих, да и весь мир в совершенно новом свете. С этого момента ученики обрели некоторую часть свободы Иисуса. Его свобода стала «заразной»⁸¹.

(5) Действительно, богословие здесь сведено к этике, однако в наш секулярный век мы не можем найти никакой «эмпирической лингвистической привязки» для трансцендентного. В конце концов, «алхимия была „сведена“ к химии путем неуклонного применения эмпирического метода»⁸². Давайте же открыто примем секулярный мир, к которому мы принадлежим. Религиозная мысль «несет ответственность перед человеческим обществом, а не перед церковью. Она ориентирована на людей, а не на божество. Ее нормы должны определяться ролью,



которую она играет в жизни человека... Любые прозрения относительно „положения человека“, которые мы черпаем из своего религиозного прошлого, могут быть полезны лишь в той мере, в которой мы динамически сопоставляем их с нашей быстро меняющейся технологической культурой и подчиняем их ее влиянию»⁸³.

И таким образом *la ronde* приходит к завершению, поскольку Ван-Бюрен, делая акцент на нынешней культурной ситуации, напоминает нам как «мягких» радикалов Ваханяна и Кокса, так и своих «твёрдых» соотечественников Альтциера и Хэмилтона. Так существует ли школа смерти Бога? Даже при всех оговорках, сделанных нами в процессе исследования каждого из пяти могильщиков, ответ неизбежно будет утвердительным. Ибо у всех этих мыслителей Бог перестает быть центром богословия и в силу Своей трансцендентности становится все более и более неразличимым, пока, наконец, у Ван-Бюrena не переходит в категорию аналитической бессмыслицы. И у всех этих могильщиков Абсолюта неопределенное или освободившееся место Бога на богословской сцене занимает Человек — человек литературы (Ваханян), городской человек (Кокс), человек-мистик (Альтциер), человек общества (Хэмилтон), человек этики (Ван-Бюрен). Соответственно, у всех этих «христианских атеистов» Христос меняет статус с божественного на человеческий: Его кенозис становится все более ярко выраженным, пока, наконец, божественная «сокрытость» в Нем не возводится в абсолют, породив образ гуманистического Иисуса, с которым современный человек в мире секулярных проблем и динамичных изменений может находиться в настоящих, оптимистических взаимоотношениях по типу «Я-Ты».

Примечания

1. Мы предпочли нейтральный термин «теотанатология» (танатология [от др.-греч. θάνατος — смерть и λόγος — учение] — раздел теоретической и практической медицины, изучающий состояние организма в конечной стадии патологического процесса, динамику и механизмы умирания, непосредственные причины смерти, клинические, биохимические и морфологические проявления постепенного прекращения жизнедеятельности организма) предложенному Дж. Хобертом Нельсоном варианту «теотаназия» (по аналогии с эвтаназией [от греч. εὖ — хорошо и θάνατος — смерть] — практикой прекращения жизни человека или другого живого существа, страдающего неизлечимым заболеванием и испытывающего вследствие этого заболевания невыносимые страдания), который подразумевает,

- что новые богословы умертвили Бога. За исключением Альтицера, говорящего, *a la Ницше*, о «страстном желании смерти Бога», богословы смерти Бога воспринимают божественное угасание как «естественное» явление нашей эпохи, которым невозможно или почти невозможно управлять. Мы также отвергли вариант «неотанатопсия» (по аналогии с аутопсией [от греч. αύτός — сам и ὄψις — зрение], т. е. вскрытием трупа), поскольку он вызывает дух покойного Виллиами Каллена Брайанта, которого все это новое движение привело бы в ужас).
2. Журнал *Time* впервые описал это движение в рубрике «Религия» в выпуске от 22 октября 1965 года. Пасхальная передовица в выпуске от 8 апреля 1966 года рассматривает вопрос о существовании Бога в свете современных представлений о смерти Бога. Ссылку на ценное описание места теотанатологии на современной религиозной сцене, опубликованное в журнале *The New Yorker*, вы найдете в сноске 11.
 3. Stokes, Mack B. The Nontheistic Temper of the Modern Mind // *Religion in Life* XXXIV (Spring, 1965), pp. 245-257.
 4. Why This Non-God-Talk? // *The Christian Century* LXXXII (December 1, 1965), p. 1467.
 5. Hamilton, William. The Shape of a Radical Theology // *The Christian Century* LXXXII (October 6, 1965), p. 1220. Между тем, Пол Ван-Бюрен «выразил удивление в связи с заявлением Хэмилтона о том, что вскоре появится организация, объединяющая богословов смерти Бога, со своим журналом и т. д., и т. п. Очевидно, эта троица [Альтицер, Хэмилтон, Ван-Бюрен] общается между собой меньше, чем принято думать» (Nelson, J. Hobert. Deicide, Theothanasia, or What Do You Mean? // *The Christian Century* LXXXII [November 17, 1965], p. 1415). В более свежем выпуске журнала *The Christian Century* (LXXXIII [February 16, 1966], p. 223), некто под псевдонимом «Penultimate» опубликовал сатирический бланк заявления о вступлении в члены «Клуба смерти Бога».
 6. Напр., Hamilton, William. *The New Essence of Christianity* (New York: Association Press, 1961).
 7. Далее он пишет: «Невозможно отрицать, что он покинул монастырь, что у него были сомнения, боли в животе и отец. Однако столь же очевидно, что он был крайне теоцентричным мыслителем («Ничто не может быть более реальным... чем сам Бог»), а также что он, по выражению Вебера и Трёльча, был аскетом „мирского“ типа, и его надежды были связаны с миром горним, — который, как я полагаю, не вполне можно назвать „миром“. Но, конечно, аскетизм и теоцентризм Лютера не должны помешать протестантизму использовать его в качестве символа сектулярной теологии и движения смерти Бога. В конце концов, у протестантских богословов есть давняя и славная традиция, скажем так, „свободного“ обращения с историей» (Nielsen, Charles M. The Loneliness of Protestantism, or, More Benedictines, Please! // *The Christian Century* LXXXII [September 15, 1965], p. 1121).

8. См. Montgomery, John Warwick. Lutheran Hermeneutics and Hermeneutics Today // *Concordia Theological Monthly. Occasional Papers*, No. 1 (St. Louis, Missouri, 1966), pp. 78-108.
9. Цит. по опубликованному в журнале *Time* отчету о 17-м ежегодном съезде Евангелического богословского общества в Нэшвилле, штат Теннесси, 27-29 декабря 1965 года (*Time*, January 7, 1966, p. 70).
10. Неофициальный доклад Кокса был озаглавлен «Переосмысление светского общества» и представлен в Сибири-Западной богословской семинарии 22 января 1966 года. Ниже мы еще будем ссылаться на этот доклад. Я имел честь присутствовать на ежегодном съезде Американского общества христианской этики как заместитель Карла Генри; мой отчет о заседаниях был опубликован в журнале *Christianity Today* X (February 18, 1966), p. 538.
11. Из интервью с Ведом Мехтой: The New Theologian. I. Ecce Homo // *The New Yorker* XLI (November 13, 1965), p. 144.
12. В первую очередь см. Hamilton, William. The Death of God Theology // *The Christian Scholar* XLVIII (Spring, 1965), pp. 27-48.
13. Кокс высказал эту мысль в своей неопубликованной лекции «Переосмысление светского общества»; см. сноска 10.
14. Hamilton. The Shape of a Radical Theology, там же. «Твердые» радикалы довольно резко отзываются о своих «мягких» коллегах, например: «Д-р Альтицер считает Харви Кокса „пустомелем, который притворяется участником авангарда“, социологом под личиной богослова. Д-р Хэмилтон из университета Колгейт-Рочестер описывает книгу *The Secular City* как „популярный пересказ Барта“... „Д-р Кокс расстянет жизнь неоортодоксии еще на шесть месяцев“, — прогнозирует он насмешливо» (Dirks, Lee E. The Ferment in Protestant Thinking // *The National Observer*, January 31, 1966, p. 16).
15. См. Cox, Harvey. Sociology of Religion in a Post-Religious Era // *The Christian Scholar* XLVIII (Spring, 1965), pp. 9-26.
16. Так Кокс заявил в своем докладе «Переосмысление светского общества» (см. сноска 10).
17. Hamilton. The Death of God Theology, pp. 32, 34.
18. Там же, p. 34.
19. Nelson. Deicide, Theothanasia, or What Do You Mean?
20. Mehta. The New Theologian, p. 138. Гилки из Чикаго, один из критиков движения, теперь собирается составить сборник эссе о новом христианском радикализме, однако Ваханян не был включен в число потенциальных авторов. Свой относительный (необартианский) консерватизм Ваханян продемонстрировал в недавней статье «Поглощенные безбожием» (Vahanian, Gabriel. Swallowed Up by Godlessness // *The Christian Century* LXXXII [December 8, 1965], p. 1506), в которой он утверждает, что радикальные представления о смерти Бога «не только капитули-

- рут перед современным секуляризмом, но и видят в нем лекарство, а не болезнь».
21. Vahanian, Gabriel. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era* (New York: George Braziller, 1961), p. 228.
 22. Vahanian, Gabriel. *Wait Without Idols* (New York: George Braziller, 1964), pp. 31-32. Несколько эссе, вошедшие в эту книгу, ранее были опубликованы в менее за-конченном виде в журналах — например, *The Future of Christianity in a Post-Christian Era // The Centennial Review VIII* (Spring, 1964), pp. 160- 173; *Beyond the Death of God: The Need of Cultural Revolution // Dialog I* (Autumn, 1962), pp. 18-21.
 23. Тиллих описывал это явление как подмену един-ственного высшего вопроса, самого Бытия, не самы-ми высшими вопросами. Фёгелин называет такое идолопоклонство «метастатическим гностисом» (см. Montgomery, John Warwick. *The Shape of the Past: An Introduction to Philosophical Historiography* [Ann Arbor, Michigan: Edward Bros., 1963], pp. 127-138).
 24. Vahanian. *Wait Without Idols*, p. 233.
 25. Vahanian, Gabriel. *The Empty Cradle // Theology Today XIII* (January, 1957), p. 526.
 26. Vahanian. *The Death of God*, p. 231.
 27. Vahanian. *Wait Without Idols*, p. 231.
 28. Там же, р. 46.
 29. Цит. по Mehta, там же.
 30. Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: Macmillan Paperbacks, 1965), p. 20. В своем недавнем докладе на съезде Американского общества христианской этики (см. выше, сноска 10), Кокс заявил, что вскоре появится отредактированное издание этой книги в твердом переплете, и что это второе издание станет основой для нескольких переводов на европейские языки.
 31. Там же, р. 261. Цитата Уайлдера взята из эссе Wilder, Amos N. *Art and Theological Meaning // The New Orpheus* (New York: Sheed and Ward, 1964), p. 407.
 32. Cox. *The Secular City*, p. 266.
 33. Там же, р. 258.
 34. Там же.
 35. См. выше, сноска 10 и соответствующий текст. См. статью Cox, Harvey. *The Place and Purpose of Theology // The Christian Century LXXXIII* [January 5, 1966], p. 7, в которой автор бичует «твёрдых» радикалов смерти Бога за то, что они не поняли пророческого вызова современного революционного полиса: «Вместо того, чтобы помочь пророкам радушно встретить безрелигиозное, революционное завтра, некоторых богословов больше интересует препарирование кадавра вчерашних благочестий».
 36. Кокс, что не удивительно, с одобрением процитиро-вал своих гарвардских знакомых Кристера Стендаля («к неоортодоксии можно прийти лишь после долго-го периода либерализма») и Эрика Эриксона, автора психоаналитического исследования «Молодой Лютер», чьи представления о «кризисе идентично-сти» выражают мысль Стендаля языком психологии.
 37. Altizer, Thomas. *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Philadelphia: Westminster Press, 1963). Эта книга выросла из статьи Mircea Eliade and the Recovery of the Sacred // *The Christian Scholar XLV* (Winter, 1962), pp. 267-289. Как отмечает Хэмилтон, книга Альтицера представляет собой смесь взглядов Элиаде и самого Альтицера, а потому «структурно неудовлетворительна» (Hamilton. *The Death of God Theology*, p. 31).
 38. Там же, р. 32.
 39. Altizer, Thomas. *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (Philadelphia: Westminster Press, 1961). Часть материала этой книги перекочевала в эссе Altizer, Thomas. *The Religious Meaning of Myth and Symbol // Truth, Myth, and Symbol*, ed. Altizer et al. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1962), pp. 87-108.
 40. Как и Тойнби, Альтицер помещает христианство и буддизм Махаяна вместе на религиозную вершину. Влияние, которое на Альтицера оказал Тойнби, — тема, заслуживающая отдельного рассмотрения.
 41. Altizer, Thomas. *Nirvana and the Kingdom of God // New Theology No. 1*, ed. Martin E. Marty; Dean G. Peerman (New York: Macmillan Paperbacks, 1964), p. 164. Это эссе впервые было опубликовано в периодическом изда-нии Чикагского университета за апрель 1963 года.
 42. Altizer, Thomas. *Theology and the Death of God // The Centennial Review VIII* (Spring, 1964), p. 130. Интересно порассуждать, насколько полный отчет дает себе Ярослав Пеликан о последствиях своих попыток хри-стианизировать Кьеркегора (Pelikan, Jaroslav. *From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology* [Concordia Publishing House, 1950]) и Ницше (Pelikan, Jaroslav. *Fools for Christ: essays on the true, the good, and the beautiful* [Philadelphia, PA: Fortress Press, 1955]).
 43. См. Altizer, Thomas. *Word and History // Theology To-day XXII* (October, 1965), p. 385. О том, какой обще-ственный интерес вызывает сегодня радикализм Альтицера, свидетельствует то обстоятельство, что газета *Chicago Daily News* использовала отредактиро-ванный текст этой статьи для своей рубрики «Panorama» (January 29, 1966, p. 4).
 44. Altizer, Thomas. *Review of Christianity and the Encoun-ter of the World Religions by Paul Tillich // The Christian Scholar XLVI* (Winter, 1963), p. 362.
 45. Altizer. *Theology and the Death of God*, p. 132.
 46. Там же. Сравнение взглядов Ницше и современной мысли можно найти в замечательной статье Heller, Erich. *The Importance of Nietzsche // Encounter XXII* (April, 1964), pp. 59-66.
 47. Альтицер высказал эту мысль в программном докла-де, с которым выступил на недавней конференции «Америка и будущее технологий» в Университете Эмори. Сообщение об этом было опубликовано в журнале *Christianity Today X* (December 17, 1965), p. 1310.

48. Altizer. Theology and the Death of God, p. 134.
49. Altizer. The Religious Meaning of Myth and Symbol, p. 95.
50. Там же.
51. Цитата из коллективного интервью в журнала Christianity Today X (January 7, 1966), p. 374.
52. Там же. Это выражение, «третья эпоха Духа», принадлежит богослову, мистику и милленариstu Иоахиму Флорскому (см. Montgomery. *The Shape of the Past*, p. 48). У Альтицера, как и у Кокса, мы явственно различаем нотку анабаптистского энтузиазма.
53. Altizer, Thomas. Creative Negation in Theology // *Christian Century*, LXXXII (July 7, 1965), pp. 866-867.
54. Hamilton. The Shape of a Radical Theology, pp. 1219-1220. Судя по всему, Хэмилтон только-только успел — Альтицер придерживается мнения, что «настоящим препятствием для подобного рода мышления становится по преимуществу возраст, поскольку большинство тех, кому еще не исполнилось 45, откликаются на него» (*Chicago Daily News*, January 29, 1966).
55. Hamilton. *The New Essence of Christianity*, p. 55.
56. Там же, p. 116.
57. Там же, pp. 93-94.
58. Nelson. Deicide, Theothanasia, or What Do You Mean?
59. Hamilton, William. Daring to Be the Enemy of God // *The Christian Scholar* XLVI (Spring, 1963), pp. 40-54. Хорошо известна любовь Барта к Моцарту.
60. Hamilton. The Shape of a Radical Theology, p. 1220.
61. Hamilton. Thursday's Child: The Theologian Today and Tomorrow // *Theology Today* XX (January, 1964), pp. 489, 494.
62. Mehta, p. 142.
63. Hamilton. The Shape of a Radical Theology, p. 1219.
64. «Порой богослов склонен подозревать, что Иисуса Христа лучше всего понимать не как объект или основание веры и не как личность, событие или общину, а просто как место, где нужно находиться, позиция. Это место, конечно же, рядом с ближним, где можно быть для него. Возможно, именно в этом смысл подлинной человечности Иисуса, и, возможно, даже смысл его божественности — а значит, и божественности как таковой» (Hamilton. Thursday's Child, p. 494).
65. Hamilton. The Death of God Theology, pp. 27-48. Хэмилтон вместе с Альтицером работает над сборником статей, который скоро должен увидеть свет. Книга будет называться *Radical Theology and the Death of God* («Радикальное богословие и смерть Бога»).
66. Hamilton. The Death of God Theology, pp. 46-47.
67. Там же, p. 40.
68. Там же, p. 41.
69. Интересно, что Хэмилтон — в то время, когда он еще находился в состоянии богословской неопределенности, — написал статью о Гамлете, истолковав историю принца Датского как описание смерти демонических представлений о Боге; Hamilton, William. Hamlet and Providence // *The Christian Scholar* XLVII (Fall, 1964), pp. 193-207.
70. Hamilton. The Death of God Theology, p. 46.
71. Цитата из интервью с Мехтой (p. 150).
72. Диссертация Ван-Бюрена не случайно была посвящена Кальвину и опубликована в США издательством Eerdmans (Van Buren, Paul. *Christ in Our Place: The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Reconciliation* [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1957]). Возросший интерес этого издательства к реформатскому богословию Барта (вкупе с аналогичной тенденцией, которую демонстрирует Фуллеровская богословская семинария), похоже, не сулит ничего хорошего евангелическому протестантизму в Америке.
73. Van Buren, Paul. Theology in the Context of Culture // *The Christian Century* LXXXII (April 7, 1965), p. 429.
74. Там же.
75. Интервью с Мехтой, p. 143.
76. Flew, Antony. Theology and Falsification // *New Essays in Philosophical Theology*, eds. Antony Flew; Alasdair MacIntyre (London: SCM Press, 1955), p. 96.
77. Van Buren, Paul. The Dissolution of the Absolute // *Religion in Life* XXXIV (Summer, 1965), pp. 334-342.
78. Интервью с Мехтой, p. 153.
79. Там же, p. 148.
80. Van Buren. *The Secular Meaning of the Gospel, Based on an Analysis of Its Language* (NY: McMillan, 1963), p. 200.
81. Там же, p. 134.
82. Там же, p. 198. В скобках следует отметить, что аргументы Ван-Бюрена справедливы применительно к алхимии не в большей степени, чем применительно к христианству; см. Montgomery, John Warwick. Cross, Constellation, and Crucible: Lutheran Astrology and Alchemy in the Age of the Reformation // *Transactions of the Royal Society of Canada* (1963), pp. 251-270.
83. Van Buren. Theology in the Context of Culture, p. 430.
84. Ссылка на книгу Мэсколла будет дана в следующей главе. Любые попытки показать связь между движением смерти Бога и популярным британским радикализмом, представленным в лице Робинсона, Эрика Видлера и т. д., уведут нас слишком далеко от темы; по поводу последнего см. мою статью о богословии епископа Пайка в журнале *Sunday School Times* за апрель и май.
85. Nielsen. The Loneliness of Protestantism.
86. Moulton W. L. Apocalypse in a Casket? // *The Christian Century* LXXXII (November 17, 1965), p. 1413.
87. Shiner, Larry. Goodbye, Death-of-God! // *The Christian Century* LXXXII (November 17, 1965), p. 1418.

Настоящая статья представляет собой отредактированный текст лекции, прочитанной д-ром **Джоном Уорвиком Монтгомери** 3 февраля 1966 года в семинарии «Конкордия» в Спрингфилде, Иллинойс. Оригинал статьи был опубликован в 1-м номере журнала *The Springfielder* за 1966-1967 годы.

Окончание следует.

«НОВОЕ МЫШЛЕНИЕ»

Д-р Теодор Конрад Грэбнер

Мы не от земли, земные, а боги с небес, ибо мы всегда были на небесах и никогда не сможем выйти из небес... Моя демократия — это демократия божественности, ибо я признаю каждого человека таким же богом, как и я... И, мои возлюбленные боги и богини, мы все были там до появления земли и до появления материи, ибо мы творцы, родоначальники и управляющие этой ментальной вселенной.

Так заявляет движение «Новое мышление» (New Thought) устами одного из своих пророков в журнале *The Nautilus* за декабрь 1917 года (pp. 23-25). «Новое мышление» способно на многое. Оно исцеляет младенца от запора тем, что три дня подряд говорит ему: «У тебя больше нет запора, ты совершенное существо» (p. 37). Оно побеждает аппендицит без помощи скальпеля (p. 38). Один последователь движения каждый вечер перед отходом ко сну повторял «целебные короткие фразы» и стал успешен в бизнесе (p. 47). «Новое мышление» — именно то, что нужно, чтобы стать успешным птицеводом (p. 49), и, если вы «вложитесь в годовую подписку на это беспримерное ежемесячное издание» (*The Nautilus*), ваш ум обновится, как советовал св. Павел, когда писал: «преобразуйтесь обновлением ума вашего» (p. 52). Но в первую очередь оно заверяет своих читателей, что они, по сути, тождественны Божеству. Не едины с Ним, а именно тождественны Ему. «Мы не от земли, земные, а боги с небес...» Ральф Уолдо Трайн, один из первосвященников движения, пишет: «Человек — это бог во плоти».

На данный момент, если статистике движения можно доверять, в мире насчитывается приблизительно пять миллионов богов и богинь. Считается, что наибольшее их количество проживает в так называемом «рудном слое нашей цивилизации», вдоль 41-го градуса северной широты. В Нью-Йорке этот кульп насчитывает 700 тысяч последователей, в Питтсбурге — 350 тысяч, в Цинциннати — 200 тысяч, а в Чикаго, по слухам, целых 450 тысяч.

* По состоянию на 1921 год.



Д-р Теодор Конрад Грэбнер

Может показаться некоторым святотатством искать документального подтверждения цифр, приведенных самим божеством, однако, ознакомившись с ними, мы осмелились заглянуть в указатель отчета о переписи 1919 года (раздел «Религиозные организации», часть I) и с облегчением увидели, что в нем действительно фигурирует Новое мышление с ссылкой на страницу 11. Однако на 11-й странице нам открылось такое положение дел: «Существует ряд культов, которые, претендую на определенное количество приверженцев, не настолько хорошо организованы, чтобы им было позволительно называть себя религиозными организациями. Наиболее мощной из них, без сомнения, можно считать ту, что известна как „Новое мышление“. У нее есть международная ассоциация с головным офисом в Вашингтоне, округ Колумбия, и она заявляет о большом количестве последователей. Существует ряд

местных „центров“, однако ни в них, ни в организации в целом нет формального членства. Большая часть связанных с ними людей, если не все эти люди, в той или иной степени идентифицируют себя с существующими церковными организациями». Таким образом, приведенные выше цифры можно рассматривать как проявление оптимизма, столь характерного для Нового Мышления.

Однако здесь сама собой напрашивается параллель с Христианской наукой. До 1906 года г-жа Эдди информировала федеральное бюро переписи населения о количестве последователей ее культа. С 1890 по 1906 год их число увеличилось на 1000 процентов. Но после переписи 1906 года что-то произошло. С тех пор Христианская наука не публиковала никаких данных о своей численности. Приблизительно в то же время г-жа Эдди обнаружила, что Писания повелевают нам «отвращаться от личности и исчисления людей» (Руководство Матери-Церкви, статья 8, параграф 28). С тех пор ее противники утверждали, что настоящей причиной изменения политики было снижение темпов роста, если не полное его прекращение. Так считает и д-р Кэрролл, специалист по религиозной статистике. Возможно, мы будем недалеки от истины, если предположим, что такая же причина стоит за нежеланием Нового мышления публиковать подробную статистику. Но пока мы не увидим такой статистики, не следует ожидать, что мы поверим в сообщения об огромном количестве последователей в крупных американских городах.

Между тем, сходство между Новым мышлением и Христианской наукой отнюдь не поверхностно. Акцент на исцелении болезней и скрытность в отношении статистики — не единственные их общие черты. Более того, между этими двумя культурами существует историческая связь. Писатели Нового мышления признают определенное родство своих идей с учением г-жи Эдди, причем не только в теории и практике, но и с точки зрения преемственности и происхождения.

В своей великолепной работе о религии Эдди (*The Truth about Christian Science*) проф. Джеймс Сноуден так пишет о тенденциях к распаду, заметных в церкви г-жи Эдди: «Важный факт из истории Христианской науки заключается в том, что система рано начала распадаться на враждующие группы и секты и уже произвела на свет поразительное их количество. В ней настолько мало внутренней согласованности и связующей силы разума, она привлекает к себе так много чудаковатых, темпераментных и эксцентричных людей с девиантным мышле-



Горацио Дрессер

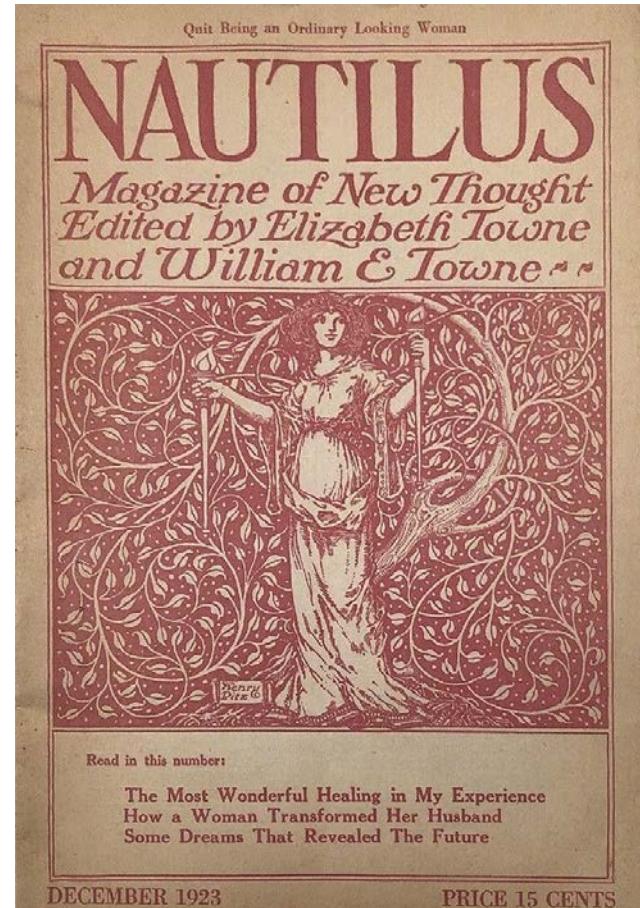
нием и дает так много причин для внутренних разногласий и разделений, что в ней, без сомнения, сами собой будут возникать расколы и неустройства. При жизни г-жи Эдди ее жуткая тирания помогала удерживать движение от распада и все еще остается подавляющим и объединяющим фактором, однако она не могла полностью предотвратить бунты и сепаратизм уже в те времена». Одним из возникших таким образом движений и было «Новое мышление».

Г-н Горацио Дрессер, вождь нового культа, в своей недавней книге *History of the New Thought Movement* рассказывает о многих из этих конкурирующих движений. Он пишет, что разделение было вызвано как личностными особенностями «откровительницы», так и утверждениями, которые содержались в ее так называемом «откровении». Все больше людей покидало ряды ее организации и пускалось в самостоятельное плавание, сохраняя, однако, усвоенные там идеи, обладающие «коммерческой ценностью».

Новые движения и общества особенно густо возникали на том пути, которым прошла Христианская наука, в «рудном слое», который тянется от Массачусетса через Иллинойс, Колорадо до Калифорнии, охватывая «области, известные благополучием и роскошью, городами и напряженной жизнью, нервными привя-

занностями и лечебными курортами» (Сноуден). Г-н Дрессер упоминает о поразительном количестве журналов-однодневок, появившихся на свет, чтобы провести свою короткую жизнь за распространением этих новых идей. Они выходили под такими названиями: *The Metaphysical Magazine, Practical Ideals, Mind, Unity, The Revealer, The Healer, The Truth Seeker, Eternal Progress, Power, Harmony* и *Immortality*. Лишь очень немногие из этих шестидесяти и более изданий дожили до наших дней, и самые заметные среди выживших — это *Unity* и *The Nautilus*.

Отток последователей из Христианской науки в Новое мышление продолжается до сих пор. В журнале *The Nautilus* г-жа Элизабет Тауни, влиятельный лидер более молодого культа, недавно писала об уходе из Христианской науки четырех человек, которые практиковали ее 12 лет. Они нарушили правила тем, что разъясняли «Науку и здоровье», тогда как ее можно только читать. Г-жа Тауни пишет, что остальные терпят ограничения, наложенные на них Материнской церковью. Она же так описывает разницу между Христианской наукой и Новым мышлением: «Новое мышление целиком включает в себя конструктивные метафизические истины, которые проповедовала г-жа Эдди, а также включает в себя пространство здравого смысла». Столь же «прозрачное» объяснение, как гороховый суп. Но следующий отрывок достаточно понятен: «Последователи Христианской науки повсеместно начинают осознавать, что откровение носит личный и непрерывный характер, что откровение не закончилось на г-же Эдди. В настоящий момент Христианская наука слишком усердно пытается пресечь непрерывный поток откровения, поступающий через всех ее отдельных последователей. Все последователи Христианской науки, которые считают политику затыкания рта в этой церкви неприемлемой, могут сразу же обрести новый дом и более широкую аудиторию в Международном альянсе Нового мышления». Иногда эти пропагандисты еще менее сдержаны в проявлении своих матеребуйственных наклонностей — например, Томас Шелтон из Денвера пишет: «Христианская наука — одна из самых изощренных систем неприкрытым психиатрии, какую только рекламировали на этой планете в течение последних трех-четырех веков... Это замечательное достижение в области рекламы...» (*Scientific Christian*, May 1920). Однако идеи (или то, что их заменяет), характерные для учения г-жи Эдди, никуда не исчезли. Э. К. Хоффманн из Канзас-сити, штат Миссури, в одной из своих брошюр упоминает «Всюлюбящего Бога Отца/Мать». Иногда встречаются отрицания реально-



DECEMBER 1923

PRICE 15 CENTS

сти греха и болезней — «мертвая вера в скорби, болезни, грех» (*The Light*, May 1919). Скверная герменевтика Христианской науки отчетливо видна в таких высказываниях: «Иисус Христос исцелял прокаженных (нечистые мысли и желания), воскрешал умерших (умерших для Истины своего Существа) и изгонял бесов (порочные заблуждения, убеждения и влияния» (из брошюры г-на Хоффманна). Стих Матфея 21:39 («И, схватив его, вывели вон из виноградника и убили») в немецкоязычном издании *Das Wort* (May 1918): «Die Realisation des großen Ich Bin kann nicht aufrechterhalten bleiben, sondern schwindet schließlich» («Осознание великого Я есмь не может сохраняться постоянно, но в конце концов угасает»)! Примеры можно было бы приводить до бесконечности.

Во всех исправлениях, которые Новое мышление внесло в учение, движение подчеркивает, что мысль материальна и тождественна своему объекту. Это ключевой догмат всей системы. Он выводится из таких трюизмов, как «Действия нашего сознания определяют наше умственное и физическое состояние и положение» (У. У. Аткинсон), — эта самоочевидная истинна и есть тот самый единственный настоящий доллар, по образцу которого культ штампует свои собственные низкопробные подделки. Путем нечестного жонглирования словами, прикрытого метафизической и полурелигиозной терминоло-

логией, из этого принципа выводится тезис о тождестве мысли и ее объекта. Думайте, что вы счастливы, и вот вы уже обрели счастье, потому что мысль о счастье есть счастье. Думайте, что вы здоровы, и вы здоровы. Думайте о преуспевании, и все деньги ваши. Иногда они используют слова «демонстрация» и «аффирмация» в том же смысле, что и последователи г-жи Эдди. В одной брошюре говорится: «АФФИРМАЦИЯ: „Я благополучен и успешен во всех своих предприятиях“». «Отныне я не стремлюсь получать блага, ведь я сам благополучен». И далее следует неизбежное: «Мысли МАТЕРИАЛЬНЫ». Так исцеляются от болезней. Р. Л. Смит был комком нервов, когда отправился на прием к последователю Нового мышления. «Выходя на прогулку, я был очень слаб: мои колени дрожали, а в голове так мутлилось, словно я был пьян. Но когда я доходил до конца квартала, у меня появлялось желание броситься бежать. Он сказал мне, что, когда мной овладевает такое чувство, я должен замереть на месте, сказать: „Черт!“, — и принять решение взять себя в руки. После нескольких попыток я стал сильнее» (*The Nautilus, December 1917*).

Так из-под маски Нового мышления прступают знакомые черты самовнушения, которое вполне уместно при лечении умственных состояний. Все «исцеления» культа основаны на одном-единственном факторе, на который снова и снова указывают аффирмации того же рода, что описаны в «Науке и здоровье»: «За грехом, болезнью или смертью никогда не стояла никакая реальность». «Величайший урок, который предстоит усвоить человеку, состоит в том, что все в мире — добро, что зла не существует; кажется, что оно есть, но на самом деле его нет». «На самом деле нет ни греха, ни болезни, ни смерти. Божий закон невозможно ни нарушить, ни обойти» (*In the Sunlight of Health*).

Псевдометафизические одежды, в которые рядится этот примитивный принцип («мысль тождественна своему объекту»), меняются от проповедника к проповеднику. У одних это выглядит как сеанс спиритизма, во время которого гипнотические способности ведущего посредством ментальных «токов» и «вспышек», которые он вызывает в кругу сидящих людей, на мгновение погружают тех в состояние транса, так что им кажется, что они вышли из тела. Это называется «демонстрацией Духовной Сущности» человека. Другие более примитивным языком объясняют, что помогают «Божьему елею наполнить легкие» их пациентов, а «великому белому свету Божьему войти в их кости». Но в какой бы форме это ни преподносилось, какие бы красивые сло-

ва при этом не использовались, суть учения и методов данного культа сводится к внушению и к не вполне понятным общим связям между разумом и телом. Зачастую методы Нового мышления сопряжены с незаметным обращением к оккультизму. Теософия занимает большое место в этой системе. Астральное тело, астральные излучения, телепатия, общение с духами — вот темы, которые часто освещаются в их публикациях. В 1918 году Нью-Йоркский «центр» опубликовал такую рекламу: «Во время войны нашей особой задачей будет защищать солдата. ЗАЩИТИТЕ ОТ ПУЛЬ СОЛДАТ И МОРЯКОВ! Если вы хотите, чтобы ваши мальчики были в безопасности от пули и болезней, сообщите нам их имена. Бесплатно. Мы защищим ограниченное число людей в казармах или на фронте». На расстоянии помогают также людям, испытывающим финансовые затруднения и, конечно, больным. В литературе можно найти уроки «прямого исцеления» и «использования нервной силы» с помощью «ритмического дыхания». Во всех случаях внимание привлекают рассуждения о «магнетизме» и функциях «астрального тела». Индуистское учение о реинкарнации, о переселении душ, находит твердую опору в представлениях, характерных для Нового Мысления. Оно не упоминается в перечнях признанных догматов, однако проглядывает наружу то тут, то там, проявляется в таких заявлениях: «Эта короткая земная жизнь — не начало и не завершение участия человека». «Дети в этой жизни, без сомнения, получают вознаграждения или подвергаются наказаниями за то, что они сделали и чего не сделали в прошлой жизни» (цит. по Sheldon, Henry C. *Theosophy and New Thought*)

Благодаря своему оптимистичному взгляду на жизнь и акценту на успех, якобы достижимый посредством мысли, эта новая религия привлекает к себе обывателей, которых подобные приятные заверения привлекают. Цитата из *New Thought* Аткинсона: «Здоровье, Счастье и Преуспевание принадлежат человеку по праву и могут быть реализованы, если он осознает Принцип внутри себя посредством надлежащего применения своих ментальных способностей». Оккультные дополнения предназначены для полу- и высокообразованных, и результат, выраженный в банковских билетах, весьма удовлетворителен. Говорят, что один приверженец из Сент-Луиса зарабатывал ежемесячно по 12 тысяч долларов. Другой открыто хвалился тем, что «сделал миллион», читая лекции в фешенебельных гостиницах. Особенность этой религии, что она создана исключительно для прибыли.



Элизабет Тауни

Однако у нее есть и более зловещая сторона. На словах признавая за своими последователями право оставаться членами любой церкви по их выбору и отрицая всякую неприязнь к христианским деноминациям со своей стороны, вожди Нового мышления временами отчетливо проявляют свои антихристианские настроения. Мы видим, как один автор позволяет себе дерзкое заявление, что сегодняшняя церковь стала препятствием для любой действительно прогрессивной религиозной, философской и научной мысли. «Она превратилась в безжизненный организм, в мертвое тело, не имеющее сколько-нибудь реальной или живой веры в собственные учения». В своем замечательном небольшом исследовании под названием *Theosophy and New Thought* проф. Шелдон справедливо описывает если не формальную, то по крайней мере неофициальную позицию культа таким образом: «Выходите из среды церквей и найдите ответ на свои нужды в новой религии, которая сейчас начинает действовать». Проф. Шелдон продолжает: «В их представлении Библия ни в каком высшем смысле не является божественным откровением. Они не видят никаких причин, по которым Бог не мог бы теоретически говорить через Эмерсона и Уолта Уитмена так же достоверно, как через Моисея и Павла... Представления о Христе, характерные для Нового мышления, носят чисто гуманистический характер. Да, они выказывают готовность признать Его божеством или богом. Однако они не считают, что такое опи-

сание придает Ему какую-либо исключительность. Его можно назвать богочеловеком, но не единственным Богочеловеком. Возможно, в отчетливости, с которой Он осознавал Свое единство с Богом, и было нечто необычное, однако в этом отношении Он просто продемонстрировал, каким должен быть нормальный человек. Нет никаких оснований думать, будто Его личность отличалась от личности других людей. Он служит для нас нравственным идеалом и Своим примером осуществляет функцию Спасителя». Это описание очень точно и верно.

Хорошо известно их обыкновение говорить о человеке как о части Бога. Вот характерные заявления на эту тему: «Все разумы по существу входят в состав одного всездесущего разума, который представляет собой основу всякого явления». «Между великой вселенской Душой и душой человека нет никакой разницы». Слuchaи, когда они называют человека божественным именем, почти не поддаются счету. Цитаты из сочинений Трайна и Ньюкомба, которые приводит Шелдон, говорят сами за себя: «Человек — это Бог во плоти». «Предай себя воле Бога, и ты станешь как Бог. Ибо ты Бог, если воля твоя есть божественная воля». «Бог есть Любовь. Бог есть Закон. Мы Закон. Бог и Любовь, и Закон — одно. Мы есть Любовь. Мы одно. Мы есть Бог». Э. Хартманн, обращаясь к Богу, использует такие выражения: «Ты есть я, а я есть Ты». «Во имя Иисуса Христа, моего божественного Я». «Мое Существо, мое Божественное сотворенное Богом Я-Христос» и так далее. Аткинсон предлагает такое определение Нового мышления: «Признание, осознание и проявление Бога во мне».

Проф. Шелдон указывает на неизбежные следствия такого самообожествления: «То, что человека включают в Бога, делают его самой настоящей частью Божества, ставят поборников Нового Мысления в трудную ситуацию, когда они затрагивают вопрос о реальности греха, болезни, страданий и смерти. Не вполне понятно, каким образом подлинная часть совершенного и святого Существа может быть подвержена какой-либо форме зла, особенно нравственного зла. Решая эту проблему, толкователи Нового мышления вынуждены были в некотором роде встать на защиту зла, в том числе нравственных преступлений. Им приходится толковать грех как средство для достижения чего-то большего, или как чистый негатив, или как недостаток развития, или как частичное выражение жизни, или как плод невежества. В их сочинениях изобилуют такие утверждения: „В окончательной интерпретации зло перестает быть злом и становится опытом, из которого

можно извлечь урок". Добро и зло — всего лишь сравнительные понятия, можно сказать, ярлыки, обозначающие разные ступени развития». «С точки зрения Нового мышления, мытарь выставил себя дураком, когда молился: „Боже, будь милостив ко мне, грешнику!“ Ему следовало бы сказать: „Господи, я с радостью признаю, что я так же благ, как и Ты. Я Бог во плоти“. Что же до фарисея, он был совершенно прав в том, что придерживался высокого мнения о себе. Его ошибкой было то, что он не признал отчетливо свою божественную сущность и такую же божественность всех людей. Ни от мытаря, ни от фарисея нельзя было по праву требовать со-крушенного и смиренного духа».

Крайних пределов богохульства в своих сочинениях достиг Томас Шелтон из Денвера. В своем издании *Scientific Christian* он пишет: «Человек — Автократ! Самодержавный и самодостаточный Автократ Вселенной!» Это это еще ничего. Послушайте, какую околосицу он несет: «Мой офис на Солнце! Неважно, где будет находиться мое сатанинское [материальное?] я, вы всегда сможете найти меня на Солнце». «Мое сатанинское тело находится в трех измерениях; это дьявол, оно всегда было дьяволом и всегда будет дьяволом. Мои сатанинские вибрации существенны для здоровья вселенной». Дальше — хуже. Шелтон неизменно называет себя (как время от времени и другие авторы Нового мышления) Я ЕСМЬ и отождествляет себя с Христом настолько, что постоянно цитирует слова Христа, не заключая их в кавычки. Своих последователей он заверяет: «Ты тот же вчера, сегодня и вовеки. Ты тот, кто был, остается и будет Всемогущим». О евангельском Христе он пишет: «Выбросьте эту картинку в мусорную корзину; когда вы смотрите на эту картинку, которую смертный ум поместил перед вашими глазами как образ Иисуса, вы думаете о кротком и смиренном распятом Иисусе». Далее он отождествляет себя с истинным космическим Христом: «Слова, которые говорю Я тебе, суть дух и жизнь. Я ЕСМЬ, который Я ЕСМЬ, говорит с Я ЕСМЬ, который есть ты. Иногда это Слово — сущая молния сатанинского. Тебя необходимо пробудить, чтобы ты осознал свою божественность. Слово стало плотью! Ты понимаешь, что это значит? Слово стало плотью и обитало среди нас. Плоть — это не что-то несуществующее, это дьявол, но это реальный дьявол!!! И так страница за страницей мелким шрифтом. Даже мормонские Учение и Заветы, — наверное, самая богохульная из когда-либо написанных книг, — не опускается до такого ужасающе гротескного осквернения Сына Божьего.

THEOSOPHY AND NEW THOUGHT

BY
HENRY C. SHELDON
Professor in Boston University



THE ABINGDON PRESS
NEW YORK CINCINNATI

Новое мышление не интересно. В его литературе без устали, до тошноты повторяются одни и те же избитые банальности и приторно-оптимистичные обещания. Коммерческие цели преследуются откровенно и беззастенчиво. Его напускной оккультизм вполне заслуживает характеристики, которую Томас Гексли дал спиритизму: «Интеллектуальная проституция». От его богохульств кровь стынет в жилах. Бессодержательность и бессмысленное пустословие можно считать выдающимися особенностями Нового мышления. Но даже в них глубоко скрыт сатанизм. Как и в случае «Науки и Здоровья», читатель, который сумеет заставить себя сидеть над страницами литературы Нового мышления, вскоре впадет в помраченное состояние ума, его способность логически рассуждать притупится, а внушение возобладает над рассудком. Новое мышление рано или поздно закончится, но пока оно еще здесь, оно представляет собой ядовитый анчар, с цветов которого капает зло, а листья которого лоснятся от сладострастия.

Д-р Теодор Грэбнер (1876-1950) был лютеранским пастором и преподавал философию и толкование Нового Завета в семинарии «Конкордия» в Сент-Луисе. Оригинал статьи был опубликован в 3-м номере журнала *Theological Monthly* за 1921 год (пп. 65-73).

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ВЕРЫ

Алистер Мак-Грам

Наша культура ценит рациональность (rationality), даже если не вполне осознает, какой смысл она вкладывает в это сложное и многогранное понятие. Позвольте вам предложить прислушаться к мудрым словам оксфордского автора Остина Фаррера, который рассуждает о значении Клайва Льюиса как апологета¹:

Аргумент не способен привести к убеждению, однако его отсутствие способно разрушить веру. С идеей, которая представляется доказанной, люди могут не согласиться, но от идеи, которую никто, по-видимому, не способен защитить, люди откажутся наверняка. Рациональный довод не создает веру, однако он создает условия, в которых вера может расцвести.

Участниками споров о рациональности веры движут глубоко спрятанные риторические цели. «Новым атеистам» принципиально важно добиться единодушия во мнении, что религиозные убеждения иррациональны, — ведь в таком случае спор, по существу, будет закончен. Однако «новый атеизм» применяет к разумности религии критерии, которые явно не желает применять к самому себе. Он судит других на основании стандартов, которые отказывается считать нормативными для самого себя. В самых крайних своих проявлениях (а их немало) «новый атеизм», судя по всему, утверждает, что верить можно лишь в то, что можно доказать, полностью игнорируя вопрос об оправданных (warranted) или обусловленных (motivated) убеждениях.

Например, Кристофер Хитченс смело утверждает, что у «новых атеистов», таких как он сам, нет никаких верований, они всего лишь признают правильным то, что поддается доказательству. «...наша вера — не вера»². Однако в действительности антитеизм Хитченса опирается на пласт нравственных ценностей (таких,



как «религия — это зло» или «Бог не благ»), истинность которых он не способен доказать с помощью логики. Похоже, Хитченс просто исходит из предположения, что расположенные к нему читатели разделяют такие же нравственные ценности и вряд ли будут задавать неудобные каверзные вопросы об их происхождении, основании и надежности. По всей видимости, «новый атеизм» не способен или не готов применять к своим собственным идеям те критерии, на основании которых он оценивает чужие убеждения.

По мнению таких «новых атеистов», как Ричард Докинз и Кристофер Хитченс, рационально мыслящие люди просто думают, тогда как религиозные люди думают в свете своих религиозных предубеждений, а потому замкнуты в границах религиозного мировоззрения, невосприимчивого к критике. Их единомышленник философ Энтони Грэйлинг соглашается, настаивая на том, что богословские рассуждения

неприемлемы для разумного человека, потому что были проделаны, исходя из «предпосылок и параметров», заданных некоей системой³.

Но большинство из нас возразило бы, что любое человеческое мышление основано на «предпосылках и параметрах» той или иной системы, в том числе математики и логики. Наблюдение и истолкование сплетены друг с другом в неразрывное кольцо. Мы видим это в естественных науках: теория объясняет результаты опытов, однако опыты подтверждают или опровергают теорию. Грэйлинг — замечательный свидетель давно канувших в Лету представлений о рациональности, которые были уместны в XVIII веке, но сегодня выглядят безнадежно устаревшими.

По всей видимости, «новый атеизм» считает, что человеческие существа могут без проблем отыскать неизбежный путь к сияющим твердым истины, включая и тот факт, что Бога нет. Сам я, становясь старше, все больше убеждаюсь в хрупкости наших представлений о самих себе и о мире и проникаюсь уважением к философам, которые признают границы человеческого знания. Я особенно ценю предостережение Джона Локка на этот счет. Как многим из вас известно, рассмотрев серьезные проблемы, с которыми мы сталкиваемся, пытаясь понять мир, он заметил: «Из всего этого легко понять, какой мы окутаны тьмой и какую небольшую часть бытия и существующих вещей мы способны познать»⁴.

Мысль Локка была хорошо принята его современниками. Вспомним, например, поэму Александра Поупа «Опыт о человеке» (1733–1734), которая помещает жизнь и мысль человека в контекст более широкого вселенского порядка, разумность которого не всегда очевидна для наблюдателей. По словам Поупа, мы «смертный хаос мыслей и страстей», запертый в ловушке пугающего призрачного мира между скептицизмом и уверенностью⁵. Знаменитое заявление Поупа, что человечеству следует исследовать себя, а не Бога, обусловлено не его неприязнью к религии и даже не отсутствием интереса к богословию. Мысль Поупа такова, что принципиальная неспособность человека проникнуть в божественную мудрость вынуждает нас сосредоточиться на самих себе⁶.

Вотще за Богом смертные следят.
На самого себя направь ты взгляд...

Я перестал быть атеистом, еще учась в Оксфордском университете, — и не только потому, что все отчетливее понимал чрезмерность интеллектуального честолюбия тех форм атеизма, с которыми был знаком, но и по причине



Гилберт Кийт Честертон

осознания того, что христианство предлагает способ осмыслиения мира, который я наблюдал вокруг себя и ощущал в самом себе. В то время я еще не читал эти слова Клайва Льюиса, но они, как мне кажется, лаконично и изящно обобщают интеллектуальные добродетели христианства: «Я верю в христианство так же, как верю в то, что взошло солнце, — не только потому, что вижу его, но и потому, что в его свете я вижу все остальное»⁷. Христианство предоставило мне концептуальную структуру, благодаря которой мой мир стал отчетливо виден. Мое обращение носило интеллектуальный характер, никаких эмоций или страстей в нем не было.

И все же дело было не в том, что какой-то отдельный аспект христианства казался мне особенно важным; главным в его привлекательности было видение мира в целом, а не какие-то его составляющие. Как однажды заметил Куайн в своем эссе «Две доктрины эмпиризма», что действительно важно, так это способность теории в целом объяснить мир. Наши убеждения взаимосвязаны и составляют единую паутину, которая соприкасается с чувственным опытом своими краями, а не своей срединой. Единственный состоятельный критерий истинности убеждения, настаивал Куайн, заключается в том, вписывается ли оно в паутину взаимосвязанных убеждений, которые согласуются с нашим опытом в целом⁸.

Г. К. Честертон высказал практически ту же самую мысль в своем знаменитом эссе

«Возвращение ангелов», где он отметил, что убеждает не какой-то отдельный аспект христианства, а целостная большая картина реальности, которую оно предлагает. Начав с агностицизма, Честертон вернулся к христианству потому, что оно предлагало вразумительную картину мира⁹.

Многие из нас вернулись к этой вере; и вернулись мы к ней не благодаря тому или иному аргументу, а потому, что эта теория, будучи принятой, подтверждает свою состоятельность повсюду... Мы надеваем эту теорию, словно волшебную шляпу, и история становится прозрачной, словно стеклянный дом.

Суть аргумента Честертона в том, что убедительностью обладает христианское понимание действительности в целом, а не любая из его отдельных составляющих. Разрозненные наблюдения природы не «доказывают» истинность христианства; скорее, христианство демонстрирует свою состоятельность посредством способности эти наблюдения объяснить. «Феномен не доказывает истинность религии, но религия объясняет феномен».

Изначально, учась в Оксфордском университете, я изучал естественные науки: начал с бакалавриата по химии с акцентом на квантовой теории, а потом в рамках докторской занялся исследованиями по биологическим наукам. Наверное, нет ничего удивительного в том, что я обычно подхожу к вопросу о рациональности нашего мира путем индукции (или даже абдукции), как это часто делают специалисты в области естественных наук. Подобно великому английскому философу-эмпирику Уильяму Уэвеллу я научился ценить то, что он называл «коллигацией» («обобщением»), — умственное усилие, направленное на объединение нескольких эмпирических наблюдений путем «сверхиндукции» («наложения») на них образа мышления, который позволяет рассматривать их как взаимосвязанные¹⁰.

Если Аристотель всего лишь побуждал своих читателей накапливать наблюдения о мире природы, Уэвелл подчеркивал необходимость определить, на какие закономерности или на какую более общую картину эти наблюдения указывают. Фрэнсис Бэкон ранее использовал аналогию, имеющее отношение к нашим рассуждениям. Философы-эмпирики похожи на муравьев: они просто запасают наблюдения. Рационалисты, «подобно паукам, производят ткань из самих себя». Однако подлинный натурфилософ напоминает пчелу, которая «из-

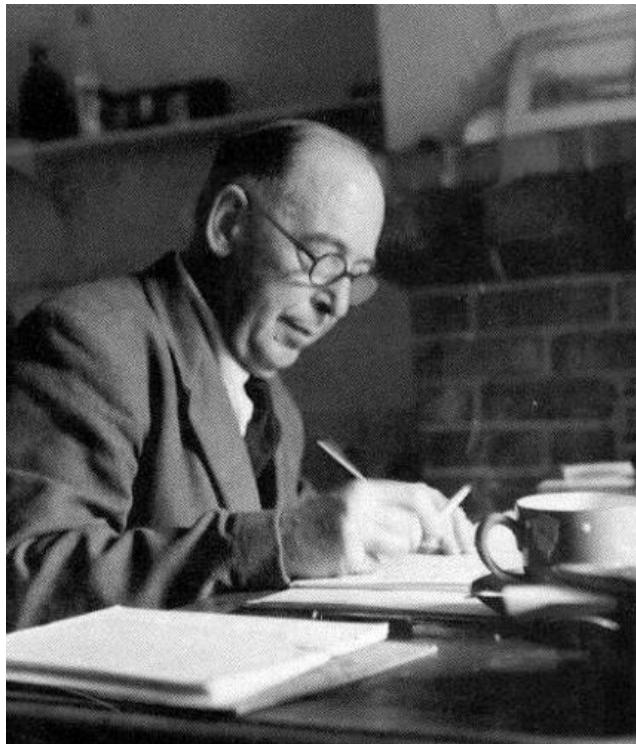
влекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению»¹¹. С точки зрения Бэкона, наблюдения должны быть усвоены человеческим умом и преобразованы в нем.

Когда я был моложе, главная интеллектуальная добродетель христианства виделась мне в том, что оно предлагает состоятельное иrationально обоснованное объяснение мира, раскрывая скрытое переплетение смыслов и связей, стоящих за эфемерным и видимо противоречивым миром, данным нам в ощущениях. Каким бы фрагментарным ни казался мир нашего опыта, существует обширное полотнище, видимое лишь краем глаза, которое удерживает все сущее воедино. Ее нити соединяют в смысловую ткань то, что в ином случае могло бы показаться непоследовательным и бессмыслиценным. В том, что однажды, возможно, представлялось мешаниной и хаосом, мы начинаем видеть внутренне согласованную и исполненную смысла картину действительности¹².

Так как же мы открываем для себя рациональность веры? Как мы приходим к осознанию внутренне присущей христианской вере способности проливать свет на наш мир и наш опыт, которая позволяет нам находить верный путь и понимать сущее? Можем ли мы достичь этого с помощью своих природных способностей? Или кто-то должен нам это показать? Здесь мы вступаем на знакомую территорию, затрагивая серьезные вопросы об эпистемических последствиях грехопадения, способности божественной благодати просвещать наш ум и роли логических аргументов в христианской апологетике. Позвольте мне попытаться осветить некоторые из этих вопросов.

Многие утверждают, что можно предложить интеллектуально убедительные и экзистенциально влиятельные причины для веры в Бога. Я согласен. В таком случае интеллектуальная траектория ведет от нашего мира опыта и наблюдений к вере в Бога. Однако в этой статье я хочу исследовать альтернативную траекторию: от веры в Бога к нашему миру наблюдений и опыта. Такой подход мы находим в книгах самого Честертона, который приглашает нас примерить на себя христианский образ мышления и оценить качество его интеллектуального объяснения действительности. Честертон понимал, что проверка теории требует ее сопоставления с результатами наблюдения: «Лучший способ проверить, подходит ли человеку пальто, — не измерять пальто, а примерить его»¹³.

Такой образ мышления характерен для естественных наук, которые всегда придавали больше значение своим рациональным ха-



Клайв Стэйплз Льюис

рактеристикам. Рациональность нашего мира не предопределена чистым разумом, ее необходимо обнаружить путем взаимодействия с миром. Фундаментальный вопрос, который задаст ученый, — не «Рационально ли это?», а «Какие есть причины думать, что это истина?» Мы не можем заранее постулировать, какая «рациональность» характеризует вселенную; мы должны это выяснить, либо позволив вселенной нам об этом рассказать, либо отыскав собственные способы узнать об этом. Таким образом, лучше всего считать научную рациональность тем, что было обнаружено, а не предопределено или предсказано. В первый год своих занятий химией в Оксфорде я специализировался на квантовой теории и вскоре понял, что мне нужно научиться сообразовывать свое мышление с природой вселенной, а не сообщать вселенной, какую форму она должна принять с учетом того, что мне представляется «рациональным».

Позвольте мне пояснить: я не считаю, что главная задача христианства — объяснить наш мир. Христианство проповедует Иисуса Христа как спасителя человечества, а не как того, кто просто просвещает нас. Однако, на мой взгляд, нет никакого сомнения в том, что отчасти этот процесс евангельской трансформации заключается в обновлении и преображении нашего ума. Новый Завет использует термин «метанойя» для описания процесса духовной и интеллектуальной реориентации и реконструкции, в результате которого верующий обретает «ум Христов»¹⁴.

Использование слова «метанойя» в значении «раскаяние» или «сожаление» часто встречается в классическом мире, однако в Новом Завете этот термин приобретает новые семантические ассоциации, которые включают в себя идею «покаяния», но превосходят ее. Поэтому Павел пишет, что верующим нужно «не сообразоваться с веком сим, но преобразоваться обновлением ума [своего]» (Рим. 12:2). Для описания этой фундаментальной перемены в нашем восприятии сущего используется широкий спектр образов: мы прозреваем, чешуя отпадает от глаз наших и покрывало снимается (Деян. 9:9-19; 2 Кор. 3:13-16)¹⁵. Христианство предписывает творческую реконструкцию, в процессе которой мы видим мир как бы новыми глазами, — изменение, которое происходит по благодати, а не благодаря мудрости или достижениям человека¹⁶.

Так как же нам убедиться в рациональности веры? Надеюсь, вы простите меня за пример, который кому-то покажется избитым, — «аргумент от желания», который мы находим у разных христианских авторов, включая Паскаля и Клайва Льюиса. Мы рассмотрим подход Льюиса, представленный в книге «Просто христианство», и сосредоточимся на интеллектуальном направлении его рассуждений¹⁷.

За отправную точку Льюис принимает человеческий опыт: «То, за что мы ухватились в первый миг томления, в реальности просто тает на глазах»¹⁸. Так что же означает этот опыт? Указывает ли он на что-то, а если указывает, то на что?

Аргумент Льюиса обычно представляют в таком виде:

- Всякому естественному или присущему нам от рождения желанию соответствует реально существующий объект, удовлетворяющий это желание.
- В нас существует желание, удовлетворить которое не способно ничто тварное или конечное.
- Следовательно, за пределами всего тварного и конечного существует нечто способное удовлетворить наше желание.

Я нисколько не сомневаюсь, что этот аргумент состоятелен. Вот только это вовсе не аргумент, ведь в основе его лежит то, что сам Льюис называл «допущениями» (supposals). Допустим, что существует Бог, Который сотворил нас для взаимоотношений с Ним, как об этом и говорит христианство¹⁹. Такое предположение создает интеллектуальный контекст, объясняющий, почему только Бог может удов-

летворить величайшие желания человечества, и почему мы никогда не найдем удовлетворение ни в чем тварном или конечном. Хорошо ли этот контекст согласуется с тем, с чем мы имеем дело в действительности? И разве такой консонанс допущения и наблюдений не свидетельствует о правильности допущения?

В неопубликованном автобиографическом документе, написанном в 1930 году, Льюис признавался: «Я эмпирический теист. Я пришел к Богу индуктивным путем». Льюис явно имеет в виду, что основа его веры носит научный или, по крайней мере, эмпирический характер. И здесь полезно будет обратить внимание на параллель с двумя родственными способами мышления, которые бытуют в философии науки, связанны с тем, каким образом наука пытается объяснить все сущее и предлагают принципы оценки, на основании которых с ними можно сравнить альтернативные объяснения.

Первый из них, сформулированный американским философом Чарльзом Пирсом (1839–1914), обычно называют «абдуктивными рассуждениями»²⁰. Абдукция — процесс, когда мы наблюдаем те или иные явления, а затем разрабатываем интеллектуальный контекст, который мог бы их объяснить. В понимании Пирса абдукция — это, по существу, «стратегия поиска», которая приводит нас к созданию некоего «перспективного объясняющего предположения, которое в дальнейшем подлежит дополнительной проверке»²¹. Характерную траекторию такого подхода можно описать следующим образом²²:

- Мы наблюдаем явления А и В.
- Если бы С было истинным, А и В были бы его естественными следствиями.
- Таким образом, есть причина подозревать, что С истинно.

Отсюда, конечно же, возникает вопрос, каким образом мы формулируем С. Иначе говоря, откуда мы берем тот или иной интеллектуальный контекст, способный объяснить А и В. Сам Пирс вполне отчетливо пишет, что здесь есть много возможностей — в том числе те, которые он относит к категориям вдохновения и воображения. Существует множество логик открытия. Тем не менее, все они должны подчиняться логике верификации, в соответствии с которой любое толкование необходимо сопоставить с наблюдаемыми фактами. Теории следует оценивать не потому, как они были созданы, а по их способности объяснить наблюдения и опыт.

Мы можем легко использовать такой подход, чтобы переформулировать «аргумент от

желания» из книги «Просто христианство» Клайва Льюиса, придав к тому же выводу, что и он: «Если я обнаруживаю в себе желание, удовлетворить которое не способен никакой опыт в этом мире, самое вероятное объяснение заключается в том, что я создан для другого мира»²³.

- Мы чувствуем «желание, удовлетворить которое не способен никакой опыт в этом мире».
- Предположим, что христианский образ мышления правилен; если так, следует ожидать, что он совпадает или согласуется с нашим опытом.
- Следовательно, есть дополнительные причины полагать, что христианство истинно.

Некоторые ошибочно считают рассуждения Льюиса дедуктивным аргументом в пользу существования Бога²⁴, но на самом деле это абдуктивный, или инферентный, аргумент прежде всего в пользу существования небес, или «другого мира», и только во вторую очередь в пользу существования Бога.

Второй подход, который я хочу здесь рассмотреть, как правило, называют «выведением наилучшего объяснения» (*inference to the best explanation*)²⁵. Этот подход признает, что у ряда наблюдений может быть несколько объяснений, и ставит своей задачей определить критерии, следуя которым можно выявить лучшее из них²⁶. Этот подход на верbalном уровне отчетливо перекликается со словами Льюиса в книге «Просто христианство» о том, как объяснить наличие «желания». Позвольте мне повторить вывод Льюиса: «Если я обнаруживаю в себе желание, удовлетворить которое не способен никакой опыт в этом мире, самое вероятное объяснение заключается в том, что я создан для другого мира»²⁷. Льюис четко оговаривает, что не пытается ничего «доказать». Он пытается определить, какое из нескольких возможных объяснений лучшее или «самое вероятное».

Льюис обращает внимание на два возможных объяснения нашего ощущения пустоты и неудовлетворенности. Такое разочарование может возникнуть оттого, что мы ищем надлежащий объект желаний в ненадлежащем месте. Или же никакого надлежащего объекта желаний не существует в принципе. В таком случае дальнейшие поиски будут снова и снова приводить к разочарованию, и, следовательно, нет никакого смысла искать что-то лучшее по сравнению с нашим нынешним миром. Однако Льюис высказывает предположение, что возможен еще один подход — признать

эти земные устремления «не более чем копией, отзвуком, призраком» нашей истинной отчизны. Поскольку это всепоглощающее желание невозможно утолить ничем из того, что есть в нынешнем мире, отсюда следует вывод, что объект этого желания находится вне нашего мира. С точки зрения Льюиса, эта третья версия и есть «наиболее вероятное» объяснение (хотя он и не называет критерии, в соответствии с которыми можно вынести такое суждение).

Льюис явно считает свой анализ испытываемых человеком желаний проявлением рациональности веры. Признавая, что другие объяснения этого опыта тоже возможны, он настаивает на том, что христианское объяснение — лучшее из всех.

Ранее я упоминал об ограничениях, накладываемых на способность человека к пониманию, которые можно рассматривать и как естественные пределы интеллектуальных способностей человека, и как ослабляющее воздействие греха. Какой же вывод можно отсюда сделать с точки зрения рациональности веры?

Позвольте мне здесь сослаться на собственный опыт. Я полюбил науку в возрасте приблизительно 8 лет и с жадностью глотал научные книги, которые, как я понимаю теперь, были для меня слишком сложны. В 13 лет я, наконец, набрался смелости и попросил одного из учителей объяснить мне Эйнштейновскую теорию относительности. Тот одолжил мне книгу из своей библиотеки, и неделю спустя мы встретились и полчаса поговорили о прочитанном. Я никогда не забуду того, чем закончилась наша беседа. «Ты для этого еще не готов. Твоему мозгу нужно еще подрасти, прежде чем ты сможешь все понять. Мы вернемся к теме лет через пять». Моему мозгу нужно было подрасти, чтобы понять Эйнштейна.

Неслучайно некоторые греческие философы называли образование «психагогией», т. е. «увеличением души». Человеческий ум просто не может охватить бескрайние просторы действительности, в которой мы живем, иначе как частичным и ограниченным образом.

Человеческий разум с трудом вмещает в себя просторы нашей вселенной. Великий физик Вернер Гейзенберг говорил, что научное мышление «всегда парит над бездной», учитывая пределы, ограничивающие человеческое понимание²⁸. Мы сталкиваемся с «непроницаемой тьмой» вселенной и с трудом подбираем подходящие слова, чтобы это объяснить и описать²⁹. Наша вселенная — тайна, нечто обладающее столькими непроницаемыми и непостижимыми измерениями, что наш ум просто не может ее охватить.

Аналогичным образом наш разум с трудом даже начинает осознавать бесконечность и величие Бога. Христианское богословие издавна констатировало нашу неспособность адекватно описать Бога с помощью человеческого языка. Перед необъятностью Бога наши образы и слова меркнут или даже ломаются, когда мы пытаемся полностью и правильно рассказать о Боге. Вот почему богословское понятие «тайны» так важно. Тайна — не то, что противоречит логике. Тайна — то, что превосходит способность разума понять и описать. Она превосходит логику, а не противоречит ей.

Называя какой-то аспект природы Бога «тайной», мы не препятствуем процессу его осмыслиения, а, наоборот, стимулируем его, открывая свой разум навстречу интеллектуальным перспективам, которые попросту слишком глубоки и широки, чтобы их мог охватить наш ограниченный человеческий взгляд. Взаимодействуя с такой тайной, мы можем либо отщедить из нее то немногое, что способны понять, надеясь, что остальное не столь важно, либо упрощая ее до уровня, который наш ум способен воспринять, который постигим для разума. Оба подходаискажают истину, обезображивают ее и уводят с правильного пути.

Некоторые считают, что «тайна» — это просто термин, которым суеверные люди прикрывают свою иррациональность. В качестве слогана такое предположение может показаться умным и простым, но в качестве описания действительности оно поверхностно и очень некорректно. Те из нас, кому довелось изучать квантовую теорию, знают, что она выработала собственное понимание нашего неоднозначного мира, которое ставит под сомнение несостоятельные представления о разумном, основанные на здравом смысле и нашем ограниченном эмпирическом знакомстве с реальностью. Более узкие представления о рациональности — например, присущие канувшей в Лету «эпохе разума» — обычно защищаются от вызовов, которые бросают им более широкие представления о рациональности, называя последние «иррациональными».

Насколько я понимаю, в этом году ваша конференция посвящена вопросу о Троице. Для многих людей, не принадлежащих к христианскому сообществу, это учение представляет собой классический пример иррационального убеждения. Блаженный Августин предложил нам одно из самых замечательных описаний того, насколько ограничена наша способность заключить Бога в красивую формулу: «Если ты думаешь, будто постиг Бога,



Джованни Бонати. Святой Августин и ребенок на берегу

ты постиг не Бога» (*si enim comprehendis, non est Deus*). Если твой ум способен это вместить, это не Бог. Это нечто другое, что ты по ошибке, возможно, считаешь Богом. Все, что мы способны постичь полностью и до конца, не может быть Богом именно потому, что все постижимое человеческим умом ограничено и убого. Легко сотворить себе божа по своему подобию — некий своекорыстный человеческий вымысел, возможно, имеющий некоторое поверхностное сходство с Богом, но очень далекий от славы и величия Бога, сотворившего и искупившего мир.

Об Августине есть одна история, которая довольно хорошо иллюстрирует этот тезис. Августин был епископом Гиппона Царского, прибрежного римского города в Северной Африке. Работая над одним из главных своих сочинений, трактатом «О Троице», он решил сделать перерыв и пошел прогуляться вдоль одного из близлежащих красивых пляжей. В какой-то момент он наткнулся на мальчика, который вел себя довольно странно. Он снова и снова зачерпывал ложкой морскую воду, а потом выливал ее в яму, вырытую в песке. Августин какое-то время озадаченно смотрел на эту завораживающую сцену. Что происхо-

дит? Наконец, он решил спросить самого мальчика. Тот показал рукой на Средиземное море и ответил, что хочет перелить океан в яму. Августин рассмеялся: «Ты не сможешь этого сделать! Океан никогда не поместится в эту крохотную ямку». И мальчик ему ответил: «А ты тратишь время, сочиняя книгу о Боге. Ты никогда не уместишь Бога в книгу!»

Нужно признать, что по поводу исторической достоверности этой истории есть очень неудобные вопросы. Однако истинна она или нет, эта история указывает на обстоятельство, на которое мы просто не можем закрыть глаза, размышляя о Боге. В конце концов, наши глаза не настолько велики, чтобы охватить концептуальную безграничность Бога, которую гениальным образом описывает богословское понятие «слава». Бог просто превосходит способности нашего ума.

Клайв Льюис высказал аналогичную мысль, рассуждая о трудностях, которые испытывают люди в связи с учением о Троице. Мы видим все с ограниченной, узкой человеческой точки зрения. Льюис предлагает нам думать о себе как о «флатландцах» — двумерных людях, которые пытаются (тщетно) вообразить трехмерные объекты³⁰:

Флатландцы, пытаясь вообразить куб, либо представляют себе шесть совпадающих друг с другом квадратов, уничтожив тем самым различия между ними, либо выстроят их в ряд, уничтожив тем самым их единство. Наши затруднения с учением о Троице во многом носят такой же характер.

Льюис на самом деле не предлагает читателям апологию учения о Троице или какие-то новые основания для веры в нее. Однако он формирует визуальную концепцию, которая позволяет нам но-новому взглянуть на ее очевидную «иррациональность» и таким образом осознать, что ранее наши затруднения объяснялись тем, что мы рассматривали вопрос под узким (ограничивающим) углом. Троица — действительно тайна. Но это не означает, что она иррациональна.

Эта концепция помогает нам понять творческий конфликт между богословием и поклонением, который парадоксальным образом одновременно воздает должное тому, что человеческий ум способен узнать, пусть даже несовершенным образом, многое о Боге (и таким образом приводит нас к богословию), и констатирует, что многое другое остается за рамками нашей способности к постижению (и таким образом приводит нас к поклонению в том смысле, что мы признаем, что величие Бога не поддается вербальному анализу и лучше всего выражается в хвале и благоговении).

Так каким же образом тринитарная логика веры соотносится с логикой нашего повседневного мира? Они тождественны? Или они различны? Если да, то как они взаимосвязаны? С точки зрения нового атеизма, логика веры — это иррациональный клубок бессмыслицы, никак не связанный с рациональными процессами обычных человеческих интеллектуальных операций. Это безнадежное преувеличение — наверняка вы со мной согласитесь.

Но здесь есть момент, который нуждается в исследовании. Позвольте мне предложить вам один подход, который вы, возможно, сочтете полезным для размышлений о рациональности христианской веры.

Я бы предложил думать о христианской вере как об источнике «метарациональности», то есть рациональности в более широком понимании, которая способна вместить в себя и объяснить повседневную человеческую рациональность, помогая нам в то же время осознать ее границы. В качестве иллюстрации этой мысли позвольте мне напомнить вам о том, как в первые несколько десятилетий XX века происходил переход от классической ньюто-

новой механики к релятивистской квантовой механике³¹.

В XVIII и XIX веках классическую механику рассматривали как самодостаточную, интеллектуально автономную научную теорию, способную объяснить то, что мы наблюдаем в природе. Классическую механику, опирающуюся на предыдущие наблюдения и размышления таких людей, как Николай Коперник (1473-1543), Иоганн Кеплер (1571-1630), Галилео Галилей (1564-1642) и Исаак Ньютон (1643-1727), все воспринимали как фундаментальную теорию, которая допускает математическую формализацию³². Для того, чтобы ее понять, ее не нужно было помещать в более насыщенный интеллектуальный контекст, это была автономная и, по существу, законченная теория.

Однако в результате исследований Макса Планка (1858-1947), Альберта Эйнштейна (1879-1955) и Нильса Бора (1885-1962) в начале XX века стало понятно, что классическая механика представляет собой особый, ограниченный случай более полной теории. По мере того, как теория квантовой механики развивалась в ответ на растущий объем фактов, которые просто не укладывались в рамки предыдущих теоретических моделей, стало ясно, что релятивистская квантовая механика представляет собой более фундаментальную теорию, обладающую гораздо большей объясняющей способностью. И, что, наверное, важнее всего для наших целей, эта более фундаментальная теория позволяет объяснить как успехи, так и неудачи классической механики, устанавливая пределы ее действенности. «Принцип соответствия», впервые выведенный Нильсом Бором в 1923 году, четко и изящно объясняет, каким образом при определенных ограничениях квантовая механика редуцируется до классической³³.

Однако ни релятивистская квантовая механика, ни квантовая теория поля не дискредитировали классическую механику. Они показали, что это отдельный случай более общей и сложной теории³⁴. По существу, классическую механику стали рассматривать как особый случай релятивистской квантовой механики, применимый к большим объектам, движущимся с низкой скоростью, — иначе говоря, к повседневно окружающему нас миру. Классическую механику ошибочно (хотя и по понятным причинам) принимали за описание всего сущего. Таким образом, классическая механика получила объяснение, исходя из большей объясняющей способности релятивистской модели, и границы их соответствия были определены. И, что, возможно, еще более важно, релятивистский подход объяснил, почему классиче-

ская теория в одних случаях работает, а в других нет. Ее справедливость была подтверждена в определенных границах.

В этой истории мы находим важный и вполне понятный урок из мира становления научных теорий: лучшая теория способна вобрать в себя все справедливые постулаты предыдущей теории, при этом расширяя ее горизонты и указывая на причины ее достоверности³⁵. Теория, обладающая значительной объясняющей способностью, может создать для другой теории, которая, как может показаться на первый взгляд, ей противоречит, концептуальное пространство, действительное при определенных ограничивающих, но важных условиях.

Но какое отношение все это имеет к рациональности веры? Я предлагаю думать о христианской вере как об источнике «метарациональности», то есть рациональности в более широком понимании, которая способна вместить в себя и объяснить повседневную человеческую рациональность, помогая нам в то же время осознать ее границы. Христианская вера не дискредитирует человеческий разум. Она указывает на его действительные возможности, одновременно определяя его границы. Она способна объяснить достижения человеческого разума, при этом объясняя, почему в некоторых случаях он терпит фиаско.

Именно такую мысль Клайв Льюис высказывает в своей книге «Чудо», где он пишет, что у натуралистов нет адекватного объяснения появлению человеческого разума в неразумной по сути своей вселенной³⁶. Однако христианская метарациональность способна объяснить как успехи, так и неудачи человеческого разума, поместив его в более широкое представление о действительности. Таким образом, христианская вера может признать правомерность человеческого разума, одновременно устанавливая его границы и предлагая объяснение того, почему он работает в одних ситуациях и не работает в других. Это классический пример метарациональности, которая способна объяснить успехи и неудачи рациональности низшего порядка, одновременно расширяя ее горизонты и указывая на причины ее достоверности.

И что это нам дает? Я уже писал, что христианская вера предлагает метарациональность, которая способна охватить и объяснить повседневную человеческую рациональность, в то же время помогая нам увидеть ее границы. Эта метарациональность не навязывается нам извне, мы открываем ее для себя, когда знакомимся с христианской верой и обнаруживаем, что она предлагает нам способ осмысливания мира и нашего опыта. Эта рациональность

— результат открытия, а не предопределения или предсказания.

Таким образом, христианская вера предлагает способ понимания смысла вещей, который убедителен в интеллектуальном отношении и привлекателен в эзистенциальном. Это рациональность, способная объяснить успехи и неудачи человеческого разума, одновременно расширяя его горизонты и указывая на причины ее достоверности. Это рациональность, которая способна охватить и объяснить повседневную человеческую рациональность, одновременно помогая нам увидеть ее границы.

В заключение позвольте мне вернуться к высказанной ранее мысли о важности христианской веры как способа осмыслиения сущего. Христианская вера предлагает концептуальную схему, которая помещает в центр внимания наш мир. Это схема, способная охватить и объяснить успехи и неудачи человеческого разума, одновременно расширяя его горизонты и указывая на причины ее достоверности. Это схема, способная подтвердить состоятельность человеческого разума, при этом определяя его границы и предлагая объяснение того, почему в одних случаях он работает, а в других нет.

Таким образом, христианская вера предлагает метарациональность, способную охватить и объяснить повседневную человеческую рациональность, одновременно помогая нам увидеть ее границы. Эта рациональность — результат открытия, а не предопределения или предсказания. Это рациональность, которая способна объяснить успехи и неудачи человеческого разума, одновременно расширяя его горизонты и указывая на причины ее достоверности.

Спасибо за ваше внимание.

Примечания

1. Farrer, Austin. *The Christian Apologist // Light on C. S. Lewis*, ed. Jocelyn Gibb (London: Geoffrey Bles, 1965), p. 26.
2. Хитченс, Кристофер. Бог не любовь: Как религия все отправляет (М.: Альпина нон-фикшн, 2011), с. 12.
3. Grayling A. C. *The God Argument* (London: Bloomsbury, 2013), p. 66.
4. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении IV:iii:29 // Сочинения, том 2. — М.: Мысль, 1985.
5. Поуп, Александр. Опыт о человеке II:17-18 // Поэмы. — М.: Художественная литература, 1988.
6. Поуп. Опыт о человеке II:1-2.
7. Lewis C. S. Is Theology Poetry? // *C. S. Lewis: Essay Collection* (London: Collins, 2000), p. 21.
8. Куайн, Уиллард Ван Орман. Две догмы эмпиризма // Слово и объект. — М.: Логос, Практис, 2000.

9. Chesterton G. K. The Return of the Angels // *Daily News*, 14 March, 1903.
10. Whewell, William. *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded upon their History* (London: John W. Parker, 1847), 2:46.
11. Бэкон, Фрэнсис. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека ХСI // вторая часть сочинения, называемая Новый Органон, или истинные указания для истолкования природы (1620). Критику такого подхода с точки зрения общественных наук можно найти в монографии Hollis, Martin. *The Philosophy of Social Science: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 66-93.
12. Такой акцент в особенности присутствует в «унификационистских» теориях объяснения; см., например, Bartelborth, Thomas. Explanatory Unification // *Synthese* 130 (2002), pp. 91-108.
13. Chesterton. The Return of the Angels.
14. Ramelli, Ilaria L. E. Forgiveness in Patristic Philosophy: The Importance of Repentance and the Centrality of Grace // *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, ed. Charles L. Griswold; David Konstan (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 195-215.
15. Moroney, Stephen K. *The Noetic Effects of Sin: A Historical and Contemporary Exploration of How Sin Affects Our Thinking* (Lanham, MD: Lexington Books, 2000), pp. 10-12.
16. Хорошее описание этого феномена можно найти в статье Ramelli. Forgiveness in Patristic Philosophy.
17. McGrath, Alister E. Arrows of Joy: Lewis's Argument from Desire // *The Intellectual World of C. S. Lewis* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), pp. 105-128.
18. Lewis C. S. *Mere Christianity* (London: HarperCollins, 2002), p. 135.
19. Об этой идее «допущений» см. письма Льюиса от 29 декабря 1958 года, адресованное миссис Хук, и от 24 декабря 1959 года, адресованное Софии Стэрр (*The Collected Letters of C. S. Lewis*, ed. by Walter Hooper (San Francisco: HarperOne, 2006), 3:1004-1005, 1113-1114. «Допустим, что такой мир, как Нарния, действительно существует, и допустим, что, как и наш мир, он нуждается в искуплении, — попробуем представить себе, какого рода воплощение и искупление Христос бы там осуществил» (р. 1113).
23. Lewis. *Mere Christianity*, pp. 136-137.
24. Несколько поверхностный и дезориентирующий анализ такого подхода есть в монографии Beversluis, John. *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985), pp. 8-31.
25. Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation* (London: Routledge, 2004).
26. Иногда идею «выведения наилучшего объяснения» иногда путают с предложенным Пирсом понятием «абдукции», однако их следует считать концептуально разными; см. Minnameier, Gerhard. Peirce-Suit of Truth: Why Inference to the Best Explanation and Abduction Ought Not to Be Confused // *Erkenntnis* 60, no. 1 (2004): pp. 75-105; Campos, Daniel. On the Distinction Between Peirce's Abduction and Lipton's Inference to the Best Explanation // *Synthese* 180 (2011), pp. 419-442.
27. Lewis. *Mere Christianity*, pp. 136-137.
28. Heisenberg, Werner. *Die Ordnung der Wirklichkeit* (Munich: Piper Verlag, 1989), p. 44.
29. Heisenberg. *Die Ordnung der Wirklichkeit*, p. 44.
30. Lewis C. S. The Poison of Subjectivism // *C. S. Lewis, Essay Collection* (London: HarperCollins, 2001), p. 664. Также Льюис использует эту метафору в книге «Просто христианство» (*Mere Christianity*, p. 162).
31. Эта тема рассматривается в стандартных учебниках, таких как Tang C. L. *Fundamentals of Quantum Mechanics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). Некоторые доступные рассуждения о богословской значимости таких открытий см. Polkinghorne, John C. *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship* (London: SPCK, 2007), pp. 48-72.
33. Bohr, Niels. Über die Anwendung der Quantentheorie auf den Atombau. I // *Zeitschrift für Physik* 13 (1923), pp. 117-165. Комментарии см. Jammer, Max. *The Conceptual Development of Quantum Mechanics* (New York: McGraw-Hill, 1966), pp. 107-109.
34. Подробности см. Bohm, David. *Quantum Theory* (New York: Prentice-Hall, 1951), pp. 41-43.
35. Хорошее описание этого процесса можно найти в монографии Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 97-109.
36. Lewis C. S. *Miracles: A Preliminary Study* (London: Geoffrey Bles, 1947), pp. 21-38.

Настоящая статья представляет собой текст лекции, прочитанной на заседании Евангелического философского общества в Сан-Антонио, Техас, 16 ноября 2016 года. Отредактированный вариант этой лекции был опубликован во 2-м номере журнала *Philosophia Christi* за 2016 год (с. 395-408).

Все права принадлежат автору.

Руководитель проекта Павел Столяров
Редактор Дмитрий Розет
Корректор Алла Амстиславская

Почта: 191186, Россия, СПб., а/я 100
Веб-страница: www.apologetika.ru
E-mail: Russia@apologetika.ru